









Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

D. BERNHARD STADE,
ordentlichem Professor der Theologie zu Giessen.

1895.

Fünfzehnter Jahrgang.



Giessen.
J. Ricker'sche Buchhandlung.
1895.

Inhalt.

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

Die Bedeutung

von

שׁוּב שְׁבוּת

im Alten Testamente.

Eine alte Controverse.

Von Lic. Dr. **Erwin Preuschen,**
Pfarrverwalter in Wieseck.

Der Sinn der vorwiegend in der prophetischen Literatur[1]) gebräuchlichen Phrase שׁוּב שְׁבוּת, wofür einige Male הֵשִׁיב שְׁבוּת vorkommt[2]), ist in neuerer Zeit wieder Gegenstand einer Controverse geworden. Man hat die früher allgemein übliche Ableitung des Substantivums von שָׁבָה und seine Uebersetzung durch »Gefangenschaft«. demgemäſs die Uebersetzung der Phrase durch »Gefangenschaft wenden« umgestoſsen und eine neue Ableitung, die שְׁבוּת auf שׁוּב zurückführt, an die Stelle gesetzt, oder auch שְׁבוּת

---

[1]) Die Stellen sind: Am. 9, 14. Hos. 6, 11. Zeph. 2, 7. 3, 20. Jer. 29, 14. 30, 3. 18. 31, 23. 32, 44. 33, 7. 11. 26. 48, 47. 49, 6. 39. Ez. 16, 53. 29, 14. 39, 25. Jo 4, 1. Dt. 30, 3. Ps. 14, 7. 53, 7. 85, 2. 126, 4. Thr. 2, 14. — Nu. 21, 29 kommt שְׁבִית = שִׁבְיָה Jer. 48. 47 auſserhalb der oben genannten Verbindung vor. Ps. 126, 1 ist mit LXX, Peš. und den meisten neueren Exegeten שְׁבִית statt שִׁיבַת zu lesen. 2 Sam. 23, 8 liest *Hitzig* (Heidelberger Jahrbb. 1872, 69) יָשׁוּב בַּשְּׁבִית statt יֹשֵׁב בַּשֶּׁבֶת; näher liegt die Emendation יָשָׁבְעָם vgl. 1 Chr. 27, 2 und *Thenius* z. d. St.

[2]) Ueber den Wechsel von שְׁבִית und שְׁבוּת in Qeri und Kethib wird unten ausführlicher zu handeln sein.

zwar unangetastet gelassen, für שׁוּב dagegen die transitive Bedeutung bestritten. Auch diese neue Ableitung von שׁוּב ist in jüngster Zeit wieder verworfen worden, und an ihre Stelle ist eine künstliche Construction getreten, zu der »sprachvergleichende Studien« das Material haben liefern müssen. Bei dieser Sachlage ist es wohl begreiflich, dafs es noch nicht zu einem einhelligen Urteil gekommen ist. Mit Recht sagt daher *KTCheyne* am Schlusse einer kurzen Erörterung der Frage: »*the debat, however, is not absolutely closed.*«[1]). Eine erneute und zusammenhängende Prüfung der Akten wird daher nicht überflüssig erscheinen, namentlich, wenn man bedenkt, dafs die meisten, die sich seither über den Fall geäufsert haben, dies in beiläufigen Bemerkungen thaten, in exegetischen, grammatischen oder lexikalischen Werken, Monographieen oder Abhandlungen, also an Stellen, wo eine Untersuchung *in extenso* ausgeschlossen oder doch erschwert war.

Nur einmal ist bis jetzt m. W. der Versuch gemacht worden, die Frage durch Behandlung des gesammten Materials zu lösen. Dies Verdienst gebührt *A. Kamphausen*, der in einer Abhandlung über die Bedeutung von שׁוּב שְׁבוּת das Material vorgelegt und zu bearbeiten unternommen hat[2]). Wenn seine Resultate wenig überzeugend erscheinen[3]), so ist der Grund dafür vor allem in der nicht sonderlich glücklichen Methode zu suchen, die dem Stoffe nicht gerecht wird. Doch sind manche Zusammenstellungen brauchbar und eine Stelle, die, wie vieles andere, in den Concordanzen und demnach auch in den gebräuchlichen

---

[1]) *Cheyne,* The book of Psalms 1888 p. 374. Im J. 1882 behauptete freilich *Graetz* sehr zuversichtlich (krit. Comment. zu den Pss. 1 195): »dafs שׁוּב שְׁבִית 'zurückführen aus der Gefangenschaft' bedeutet, braucht gegenwärtig nicht mehr erwiesen zu werden.«

[2]) Ueber d. Berechtigung v. Luthers Uebers. »d. Gefängnifs Jmds wenden«, Theolog. Arbeiten des rhein. wissensch. Predigervereins 2 (1874) S. 1 ff.

[3]) Vgl. *Smend,* Ezechiel zu 16, 53.

Lexicis[1]) fehlt (Jo. 4, 1), hat *Kamphausen* nachgewiesen. Seine Resultate mufs ich freilich ablehnen.

Es wird sich empfehlen, für die folgende Untersuchung als Grundsatz an die Spitze zu stellen, dafs sich zuerst das Neue als richtig zu erweisen hat, dafs also von der Ueberlieferung nur dann abzugehen ist, wenn zwingende Gründe sie als falsch erscheinen lassen. Sehe ich recht, so hat man bei der Erörterung der Frage diesen Gesichtspunkt viel zu sehr aus den Augen gelassen, hat oft gefragt, läfst sich auch eine andere Uebersetzung in dem Zusammenhange rechtfertigen? Eine derartige Fragestellung ist aber methodisch unzulässig. Solange das durch die Tradition gestützte erklärbar ist, liegt kein Grund vor, von ihm abzugehen.

Ferner mufs man im Auge behalten, dafs die hier zu untersuchende Phrase, sogut wie jedes der lebendigen Sprache angehörende Wort, ihre Geschichte gehabt hat. Man wird also *a priori* zu der Annahme berechtigt sein, dafs die der jüngeren Zeit angehörigen Stücke eine andere Nüancierung des Begriffes enthalten können, als ältere; man wird vermuten dürfen, dafs die Phrase im Verlaufe ihrer Geschichte allmählig ihre lebensvollere, concrete Anschaulichkeit eingebüfst hat und dafür eine allgemeinere, blassere, abgegriffenere Bedeutung eingetreten ist. Behält man bei der Untersuchung diesen Gesichtspunkt im Auge, so wird man sich davor hüten, an alle Stellen denselben Mafsstab anzulegen. Vielmehr wird dadurch die Pflicht auferlegt, die Chronologie als einen wichtigen Faktor in die Rechnung einzuführen und sie auf die Beurteilung einwirken zu lassen.

Luther übersetzt die Worte »das Gefängnis wenden« und das war früher das herkömmliche. Man leitete dabei

[1]) Eine Ausnahme davon macht *Stade* in *Siegfried-Stade* WB. s. v. שְׁבוּת.

שְׁבוּת von שבה ab. Diese Ableitung und Uebersetzung kann sich für ihr Recht jedenfalls auf ihr Alter berufen. Denn die Versionen bieten im allgemeinen dieselbe Auffassung.

Die LXX geben die Worte mit drei, gleich näher zu erörternden Ausnahmen durch ἀποστρέφειν oder ἐπιστρέφειν τὴν αἰχμαλωσίαν oder ἀποικίαν wieder. Nur an zwei Stellen (Dt. 30, 3. Hi. 42, 10) haben sie entweder sehr frei dem Sinne nach übersetzt oder eine andere Vorlage vor sich gehabt. Eine Verwirrung der Ueberlieferung scheint dagegen vorzuliegen bei der dritten Stelle Ez. 16, 53, wo es jetzt heifst: καὶ ἀποστρέψω τὰς ἀποστροφὰς αὐτῶν, τὴν ἀποστροφὴν Σοδόμων καὶ τῶν θυγατέρων αὐτῆς· καὶ ἀποστρέψω τὴν ἀποστροφὴν Σαμαρείας καὶ τῶν θυγατέρων αὐτῆς καὶ ἀποστρέψω τὴν ἀποστροφήν σου ἐν μέσῳ αὐτῶν κτλ. Diese LA der LXX wird zwar bereits durch Origenes bezeugt[1]), der nach Rufin's Uebersetzung *avertam aversionem eorum* hat, und Hieronymus sagt im Commentar z. d. St.[2]) ausdrücklich, dafs 'A. Σ *captivitatem Sodomae* lesen. Trotzdem zweifle ich an der Richtigkeit dieser Ueberlieferung. Sonst geben die LXX, wo sie überhaupt den Text übersetzen, שְׁבוּת durch αἰχμαλωσία resp. ἀποικία wieder; es liegt daher der Verdacht nahe, dafs an dieser einen Stelle, wo sie nach der Ueberlieferung anders übersetzt haben sollen, diese Ueberlieferung getrübt ist. Die Quelle der Verderbnis ist unschwer zu ermitteln. Jer 39 (LXX), 44 liest 'A. τὴν ἀποστροφήν, was auch durch Syrohexapl. bestätigt wird[3]); und Jer. 37, 3 wird der »Ἄλλος«, der ἀποστροφήν übersetzt, wohl ebenfalls kein anderer sein, als Aquila, dessen Sigle ein Abschreiber mifsverstand. Dem widerspricht auch nicht Jer 30, 6, wo 'A. mit Σ.

---

[1]) Homil. in Ez. X 2 (14 134 sq. *Lommatzsch*).

[2]) Opera ed. *Vallarsi*, recudit *Migne* CPL 25 156 sq.

[3]) *Field*, Hexapla 2 668.

ἐπιστρέψω τὴν αἰχμαλωσίαν gelesen haben soll[1]). Auch hier ist die Richtigkeit der Ueberlieferung zweifelhaft. Denn Dt. 30, 3 liest 'A. ἐπιστρέψει . . τὴν ἐπιστροφήν, Σ und Θ dagegen ἐπιστρέψει . . . τὴν αἰχμαλωσίαν. Aus dem Vorstehenden scheint sich zu ergeben, dafs Ez. 16, 53 die genuine LXX-LA wie an den anderen Stellen, und wie namentlich auch Ez. 29, 14. 39, 25 steht, τὴν αἰχμαλωσίαν lautet, durch die Uebersetzung 'A. aber schon ziemlich frühe verdrängt worden ist.

Mit der Uebersetzung und Auffassung der LXX von שְׁבוּת stimmt auch die Peš. überein, die es Nu 21, 29 durch ܫܒܝܐ, in der Phrase ܫܒܝܬܐ wiedergibt u. das Verb viermal Ez. 39, 25. Ho 6, 11. Zeph. 2, 7. Ps. 85, 2 mit ܐܦܢܝ, sonst überall mit ܐܗܦܟ übersetzt[2]); ebenso das Targum, das meist גלות, zweimal (Dt. 30, 3. Ps 85, 2) שביתא, Dt 30, 3 שבי גלותך bietet[3]).

Die Vulgata schwankt. Meist setzt sie *convertere captivitatem*, womit *avertere, reducere captivitatem, reverti facere captivos* wechselt. Jer. 30, 3. 18. 33, 7. Ez. 16, 53 steht *convertere conversionem*, an dessen Stelle 33, 11. 26 *reducere conversionem* und Ez. 16, 53 *convertere reversionem* tritt.

Im allgemeinen stehen also die alten Versionen für die Richtigkeit der Ableitung von שבה ein. Doch beweist diese Tradition an und für sich nicht mehr, als dafs man zur Zeit der Entstehung dieser Uebersetzungen eben so urteilte. Dafs dieses Urteil nicht stabil war, zeigen die jüngeren Uebersetzervarianten, auf die noch mit ein paar Worten einzugehen ist. Aquila, der שׁוּב שְׁבוּת durch ἀπο-

---

1) *Field*, Hexapla 2 718.

2) Wenn man von der Doublette ܕܐܬܬܦܢܝ ܘܐܗܦܟ ܫܒܝܬܟܝ Thr. 2, 14, vgl. Trg. u. s. A. 2., u. von ܘܐܫܒܐ ܫܒܝܬܟܝ für ושבתי ש' = ושבית שביתך Ez. 16, 53 absieht.

3) Thr. 2, 14 paraphrasiert es ganz abweichend: לאהדרותך כתיובתא, denkt also an שוב *sich bekehren.*

στρέφειν (ἐπιστρέφειν) τὴν ἀποστροφήν (ἐπιστροφήν) wiedergiebt (Dt. 30, 3. Jer. 37, 3. 39, 44. vgl. Ez. 16, 53) ist bereits oben besprochen worden. Symmachus bietet Deut. 30, 3 fast gleichlautend mit Theodotion in folgender Fassung: καὶ ἐπιστρέψει σοι κύριος ὁ θεός σου τὴν αἰχμαλωσίαν σου [1]), dagegen Hi. 42, 10: καὶ ὁ κύριος ἐπέστρεψε τὴν ἀποστροφὴν τοῦ Ἰώβ (Syr. hex.: ܣ. ܘܡܪܝܐ ܐܗܦܟ ܠܡܬܗܦܟܢܘܬܗ ܕܐܝܘܒ) [2]). Von Theodotion liegen folgende Varianten vor: Jer. 36, 14. 31, 47. 30, 6 (=c. 29—48—49): ἐπιστρέφειν τὴν αἰχμαλωσίαν; Jer. 40, 26 ἐπιστρέφειν τὴν ἐπιστροφήν. Hi. 42, 10 ist frei durch ἐπεστράφη πρὸς μετάνοιαν wiedergegeben.

Diese Uebersicht lehrt, dafs Aquila das sbst. שְׁבוּת mit שׁוּב in Verbindung gebracht und demgemäfs übersetzt hat. Das kann entweder aus Wörtlichkeitsgründen geschehen sein, oder aus dogmatischem Interesse. Für beides lassen sich aus der Uebersetzergepflogenheit des Aquila Beispiele anführen. Welcher von beiden Gründen im vorliegenden Falle zur Erklärung heranzuziehen ist, kann hier noch nicht erörtert werden. Soviel ist aber schon jetzt zu sagen, dafs selbst den günstigsten Fall gesetzt und angenommen, dafs Aquila in seiner vermeintlich wörtlicheren Uebersetzung einer exegetischen Tradition und nicht seinem dogmatischen Gewissen folgt, doch nur Tradition gegen Tradition steht und man keinen Grund hat, sich ohne weiteres auf die Seite Aquila's zu schlagen.

Mit Symmachus und Theodotion ist erst recht nicht weiter zu kommen. Beide schwanken, folgen bald der LXX, indem sie αἰχμαλωσία acceptieren, in einzelnen Fällen Aquila mit der Wiedergabe durch ἐπιστροφή oder ἀποστροφή [3]). Dasselbe Schwanken, wie diese Versionen, zeigt auch die Vulgata.

---

[1]) *Field,* Hexapla 1 317.

[2]) *Field,* Hexapla 2 81.

[3]) Letzteres bei Σ zu Hi. 42, 10. Man könnte hier an eine Ver-

Wann man zuerst die traditionelle und durch *Luther's* Bibelübersetzung befestigte Deutung der Phrase bemängelt hat, bin ich nicht im Stande zu sagen. Jedenfalls ist es bereits im vorigen Jahrhundert geschehen. In der ehedem sehr gebräuchlichen, heute freilich durch bequemere ersetzten Eselsbrücke des alten M. *Christian Reinecke*, betitelt Janua hebraeae linguae Veteris Testamenti finde ich folgende Angaben[1]): p. 431 zu Jer. 30, 1: »שְׁבוּת reductio *r*(adix). שׁוּב. *al.* captivitas *r.* שָׁבָה captivum cepit.« vgl. p. 432. 435. 438; p. 439 zu Jer. 33, 7: »שְׁבוּת reductio, reversio. *al.* captivitas. *r.* שׁוּב *vel* שָׁבָה.« vgl. p. 455. 458. 491. etc.; p. 561 zu Ho. 6, 11: »שְׁבוּת reditus. *r.* שׁוּב. *al.* captivitas. *r.* שָׁבָה.« P. 186. 431 (zu Jer. 29, 14) wird das Wort allein durch *captivitas* übersetzt. Da Quellen anzugeben der Sitte von Eselsbrücken zuwider ist, vermag ich nicht zu sagen, woher *Reinecke* die ihm offenbar erst bei Jer. 30 aufgegangene Weisheit hergenommen hat. In der exegetischen und lexikographischen Literatur jener Zeit, soweit ich sie durchsehen konnte, habe ich keinen Fingerzeig gefunden.

In unserem Jahrhundert war es m. W. *Hengstenberg*, der zuerst an dem Bestande der Ueberlieferung gerüttelt hat[2]). Er geht von Dt. 30, 3 aus, einer Stelle, die »die Grundlage aller Stellen des A. T., worin die eigentliche Redensart שׁוּב שְׁבוּת vorkommt«, bilden soll. Demgemäſs

---

wirrung der nichts weniger als sicheren Hexaplaüberlieferung denken. Aber die anderen Verss. — nur Trg. und Peš. bleiben beim geläufigen — zeigen, daſs man sich viel gequält hat, um der Stelle einen brauchbaren Sinn abzugewinnen. Näheres s. über die Stelle unten.

[1]) Ich citiere nach der *editio V prioribus auctior ac longe correctior,* die 1768 erschienen ist.

[2]) Beiträge zur Einleitung i. d. A. T. II. Die Authentie des Pentateuch 1 (1836) 104 ff. Vgl. Commentar über die Pss. 1 (1842) 291 f. Commentar über Ezechiel zu 16, 53. Das Buch Hiob erläutert 2 (1875) 362.

könne von der Uebersetzung »die Gefangenschaft zurückführen« nicht die Rede sein. Vielmehr bedeute שׁוב, wie gewöhnlich »zurückkehren« und habe das Ziel der Rückkehr im Accusativ bei sich. שְׁבוּת bezeichne aber »den *statum captivitatis*«. Daher übersetzt *Hengstenberg* »zu dem Gefängnis Jmds. zurückkehren« und er glaubt damit alle Schwierigkeiten auf das Glücklichste beseitigt zu haben. Alle Stellen blickten nämlich auf die eine Grundstelle Dt. 30, 3 zurück und wo eine übertragene Bedeutung vorliege (wie Hi. 42, 10), gelte sie einer *decurtata comparatio* gleich. Ich kann die im Interesse der zu beweisenden »Authentie des Pentateuchs« aufgestellte Behauptung von der »Grundstelle« hier auf sich beruhen lassen, da das Verhältnis von Dt. 30, 3 zu den übrigen Stellen für die Erklärung nichts austrägt. Wenn aber *Hengstenberg* die transitive Bedeutung von שׁוב leugnet und bezüglich der hier geltend zu machenden Stellen (Jes. 52, 8. Nah. 2, 3) [1]) sich mit der apodiktischen Behauptung begnügt, dafs an diesen beiden »Stellen die Bedeutung *restituit* durch blofse Willkür von Mehreren beliebt« werde, so entspricht das dem Wesen des Redacteurs der Evang. Kirchenzeitung, aber nicht den Erfordernissen eines wissenschaftlichen Beweises. Die ganze *Hengstenbergische* Construction kann also füglich auf sich beruhen. Aber es verdient doch bemerkt zu werden, dafs der laute Eiferer für das Alte hier selbst thätig ist, einen Stein aus der so ängstlich verteidigten Mauer der Tradition auszubrechen, in dem vermeintlichen Beginnen, dadurch anderen Steinen zu gröfserer Festigkeit zu verhelfen. Das Gefährliche eines derartigen Vornehmens ist ihm dabei wohl nicht ganz zum Bewufstsein gekommen.

---

[1]) Vgl. übrigens *Roediger* in *Gesenius,* thesaurus s. v. שׁוב, wo noch weitere Stellen für den transitiven Gebrauch angeführt werden. Von ihnen kommen nur Ps 85, 5. Hi 39, 12 Kt. in Betracht. Unsicher ist Jes. 63 17.

Die nachhaltigste Erschütterung der traditionellen Ansicht ging von *H. Ewald* aus. Dieser hat zuerst in den »Propheten des A. B.« zu Jer. 48, 47, dann gelegentlich einer Besprechung des von *Roediger* bearbeiteten Schlufsteiles von *Gesenius*' thesaurus[1]) auf die Etymologie des Aquila zurückgegriffen und die Uebersetzung »Jmdes Wendung wenden« im Sinne von »Jmdes Geschick wenden« als die allein richtige ausgegeben. Er hat diese Ansicht nicht ausführlich begründet, sondern auf eine Anzahl Stellen verwiesen, an denen die herkömmliche Uebersetzung unmöglich sei. Er fafst seine Ansicht in die Worte zusammen[2]): »die redensart שׁוב שׁבית kann nach solchen stellen .... nichts bedeuten als die *wendung* eines unglücklichen *wenden* d. h. ihn wieder begnadigen und befreien; שׁבית nach § 165*b* einerlei mit שׁיבה Ψ 126, 1.« Man beachte hier das »d. h.« Will man die Phrase so fassen, wie *Ewald* es thut, so mag man immerhin sagen »die Wendung Jmdes wenden«. Das kann aber dann, wenn man sich (so *Böttcher* s. u.) auf ähnliche Redensarten, wie נָקַם נִקְמַת פ׳ stützt, doch nur bedeuten: »Jmd. wenden«, wie das angeführte Beispiel bedeutet »Jmd. rächen«. *Ewald* trägt also von vorneherein etwas fremdes ein, wenn er behauptet, es heifse »die Wendung *eines Unglücklichen* wenden«. Ich sehe nicht ein, warum es nicht ebensogut auch im Leben des Glücklichen »Wendungen« geben soll. Er fafst ferner שׁוב in einer Bedeutung, die sich schwerlich wird belegen lassen. Denn der tropische Gebrauch von »Wendung«, den er seiner Auffassung zu Grunde legt, ist zwar dem Deutschen eigen; ob aber auch dem Hebräischen, ist mir sehr fraglich. Endlich hat er sich mit einer freien Uebersetzung geholfen, wenn er meint, die »Wendung Jmdes wenden« sei soviel, als ihn

---

[1]) Jahrbb. d. bibl. Wissensch. 5 216f. Vgl. Lehrbuch der hebr. Spr.[8] 430 Anm. 3.

[2]) Die Proph. d. A. B. 2[2] 221.

»wieder begnadigen und befreien«. Das heifst doch die Sprache in den Dienst einer vorgefafsten Meinung zwingen. Von solchen Erwägungen aus ist es mir schwer verständlich, wie *Ewalds* Auffassung zu einer solchen Beliebtheit gelangen konnte, dafs sie sich fast in allen modernen Commentaren findet [1]).

Viel mehr wird der Sprache die von *Böttcher* vorgetragene Ansicht gerecht [2]). Bei ihm findet sich auch der erste Versuch einer ausreichenden Begründung. Die Gründe, die er vorbringt, sind diese: 1) »Gefangenschaft« passe an folgenden Stellen nicht: Hos. 6, 11. Am. 9, 14. Ez. 16, 53. Hi. 42, 10. Ps. 126, 4; »denn *bildlich* kann die Phrase von *Volks*deportationen nicht herrühren, da sie älter ist, als diese; von einzelnen Kriegsgefangenen aber ist vielmehr פדה entlehnt.« 2) an anderen Stellen (Dt. 30, [3], Jer. 29, 14. 30, 3. 18. 31, 23. 33, 7. 11. 49, 6. Zeph. 2, 7. Ez. 29, 14. 39, 25. Ps. 85, 2. Thr. 2, 14) sei die Bedeutung »Gefangenschaft« nicht angängig, weil »überall andere Merkmale der *Herstellung* folgen, aber die einseitige Nennung der Gefangenen störend ist.« 3) Jer. 48, 48 f. Ez. 16, 53 zeige sich שְׁבוּת von שְׁבִי, שִׁבְיָה, שְׁבִית unterschieden. — Eine Bestätigung für die Richtigkeit der Ableitung von שׁוּב findet *Böttcher* in dem häufigen Vor-

---

1) Treffende Bemerkungen gegen *Ewald's* Uebersetzung finden sich bei *Olshausen* (Psalmen 76 f.), der dann freilich in der Grammatik (§ 219a S. 417) sich schliefslich doch *Ewald* zugewandt hat ohne nähere Angabe seiner Gründe.

2) *F. Böttcher*, Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum AT. 1 (1863) Nr. 109, S. 65 f. Vgl. Ausf. Lehrgebäude d. hebr. Sprache hgg. von *F. Mühlau* 1 § 464b. — Ich bemerke hier ausdrücklich, dafs es mir nicht darauf ankommt, die Namen aller derer, die sich irgend einer Ansicht angeschlossen haben, vorzuführen. Nur die werden zu Wort kommen, die etwas neues und belangreiches vorgebracht haben. Wen die Statistik interessiert, wird sie in der o. angeführten Arbeit von *Kamphausen* ziemlich vollständig finden, wenigstens bis zum Jahre 1874.

kommen von Verbindungen wie נָקַם נִקְמַת פ׳, רִיבָה רִיב פ׳, מְלֹךְ מַלְכוּת u. a. Er weicht aber dann von *Ewald* darin ab, dafs er nicht wie dieser »die Wendung (= das Schicksal) wenden« übersetzt, sondern: »die Herstellung Jmdes herstellen«, was er in dem Sinne einer *restitutio in integrum* fafst. Er beruft sich für diese Uebersetzung auf die Bedeutung von שׁוּב, הֵשִׁיב an Stellen, wie Ex. 4, 7. 1 Reg. 13, 6. 2 Reg. 5, 10. 14 (cf. Hos. 6, 11. 7, 1). Jes. 1, 26 (cf. Jer. 33, 11). Ez. 35, 9 Qr. Nah. 2, 3. Ps. 80, 4. 8. Da. 9, 25. Der erste Grund wird nur dann stichhaltig sein, wenn sich nachweisen läfst, dafs es sich wirklich um vorexilische Stellen handelt. Giebt man aber die Möglichkeit von Interpolationen zu, so ist näher zu untersuchen, ob die genannten Stellen wirklich intact sind. Lassen sich gegen die Integrität Bedenken geltend machen, so hat dies Argument seine Kraft verloren. Für den, der die Möglichkeit von Interpolationen leugnet, ist freilich die Sache schon von vorneherein entschieden. Die beiden anderen Argumente könnten hier nur so geprüft werden, dafs die angezogenen Stellen genauer durchgenommen würden. Da dies unten so wie so zu geschehen haben wird, mufs ich einstweilen auf das dabei zu erörternde verweisen. Nur soviel ist auch hier schon zu sagen, dafs das Vorkommen solcher Verbindungen, wie sie *Böttcher* anführt, für שׁוּב שְׁבוּת lediglich nichts beweist.

Eine ganz neue Ableitung hat *J. Barth* versucht[1]). *Barth* denkt an eine √שׁבה, wozu er arab. ثبا vergleicht, die »sammeln« bedeuten soll, sodafs sich bei der Ableitung von dieser neuentdeckten Wurzel die Bedeutung ergäbe »eine Sammlung sammeln«, im Sinne von »wiederherstellen, etwas Zerfahrenes in Ordnung bringen«. Gegen die Herleitung des subst. שְׁבוּת von שָׁבָה = »Gefangenschaft«

---

[1]) *J. Barth*, Vergleichende Studien ZDMG. 41 617 ff. In der »Nominalbildung« ist *Barth* auf seine Aufstellung nicht mehr zurückgekommen (vgl. dort S. 411 ff.).

wendet *Barth* ein, dafs in diesem Falle die beabsichtigte Paronomasie in dem Ausdrucke שׁוּב שְׁבוּת unmöglich wäre, da das שׁ in שְׁבוּת einem arab. س, syr. ܫ, in שׁוּב dagegen einem arab. ث, syr. ܬ entspräche. Ferner würde für »Gefangenschaft« zwar שְׁבִי, שִׁבְיָה, niemals aber שְׁבִית, שְׁבוּת gebraucht. *Barth* verweist ferner auf Jer. 48, 46 f., wo hintereinander שְׁבִי und שְׁבוּת gebraucht sei, zum deutlichen Beweise dafür, dafs שְׁבוּת etwas anderes bedeute als שְׁבִי. Gegen *Ewald's* Deutung macht *Barth* geltend, dafs שׁוּב in allen Idiomen, auch im Hebräischen, nur intransitiv gebraucht werde, ferner, dafs von שׁוּב nur שָׁבוּת, niemals aber ein שְׁבוּת abgeleitet werden könne.

Diese neue Hypothese ist nur möglich gewesen infolge eines seltenen Mafses von Nichtbeachtung des Thatbestandes. Hätte *Barth* alles Material vor Augen gehabt, als er seine Worte schrieb, so würde er gewufst haben, 1) dafs an einzelnen Stellen (z. B. Jer. 29, 4) unmittelbar nachher oder vorher vom »Sammeln« des Volkes und seiner Zurückführung aus den Heiden geredet ist, dafs demnach 'שׁ 'שׁ doch etwas anderes besagen mufs, als קִבֵּץ; 2) dafs שְׁבִית in der Bedeutung »Gefangenschaft« Nu. 21, 29 vorkommt, wo diese Bedeutung m. W. von Niemand, auch von *Ewald* nicht, bestritten worden ist und überhaupt nicht bestritten werden kann; 3) dafs שׁוּב an einigen Stellen allerdings transitiv gebraucht ist. Wenn *Barth* diese Ueberlieferung für falsch hielt, so mufste er diese Ansicht näher begründen. Allein das ist nicht das einzige, was sich gegen *Barth's* Hypothese einwenden läfst. Mit Recht hat bereits *Dillmann* dagegen geltend gemacht [1]), dafs es eine solche Wurzel, wie sie *Barth* construiert, im Hebraischen überhaupt nicht giebt. Aber selbst gesetzt, sie fände sich wirklich, so wäre die Ableitung von שְׁבוּת von ihr trotzdem unbrauchbar, weil sie für eine Reihe von Stellen

---

[1]) *Dillmann,* Hiob[4] 358.

überhaupt nicht pafst und die Schwierigkeit der am meisten umstrittenen nicht hebt[1]). Auch dafs שׁוב »sammeln« heifsen soll, ist etwas Neues. *Barth* bereichert also das Lexikon nicht nur um die neue Wurzel שׁבה, sondern auch zugleich um eine neue Bedeutung von שׁוב. Endlich verfängt der aus der Paronomasie hergeleitete Grund *Barth's* nicht Angesichts von Paronomasien wie שָׂרַיִךְ סֹרְרִים Jes. 1, 23.

Es ist unter diesen Umständen nicht zu verwundern, dafs *Barth's* Hypothese keine Freunde gefunden hat. Auch *Schwally*, der noch am meisten Sympathie dafür gezeigt hat[2]), ist schliefslich zu einem ablehnenden Urteil gelangt.

Wenn die Untersuchung auf sicherem Wege zum Ziel führen und sich nicht in luftige Constructionen verlieren soll, so hat sie auf folgende Punkte zu achten: I. ist die jüdische Synagogenüberlieferung ins Auge zu fassen und zu fragen, ob sich daraus etwa Schlüsse auf die beabsichtigte Interpretation ziehen lassen. II. ist das Substantiv grammatisch zu untersuchen und zu prüfen, ob es möglich ist, daraus etwas über die Etymologie zu ermitteln. III. sind die einzelnen Stellen, an denen die Phrase vorkommt, exegetisch genau zu erörtern und auf ihre Aussagen hin abzuhören.

---

[1]) Hi. 42, 10 lautet nach *Barth* »Gott sammelte seine Sammlung« d. h. stellte ihn wieder her. Treffender hätte *Barth* die Unmöglichkeit seiner Auffassung nicht widerlegen können, als indem er diese Interpretation vorführt. Es handelt sich bei Hiob überhaupt nicht um die Sammlung von etwas zerstreutem, sondern um die Neugründung von etwas zerstörtem. »Sammeln« pafst also nicht.

[2]) ZatW. 8 (1888) 200 f., 10 (1890) 210 f. Da *Schwally* am letztgenannten Ort 224 selbst sagt, dafs 'שׁ 'שׁ »der Terminus für die Zurückführung der Gola« sei, so scheint es mir inconsequent, wenn er trotzdem an *Ewald's* Uebersetzung der Phrase festhält.

I.

An einer Anzahl von Stellen findet sich das Kt. שְׁבִית, wofür das Qr. שְׁבוּת verlangt, während andererseits an anderen Stellen für שְׁבוּת Kt. vom Qr. שְׁבִית eingesetzt wird. Die Statistik ist diese:

Jer. 29, 14 Kt. וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבִיתְכֶם. Qr. שְׁבוּתְכֶם.

Jer. 49, 39 Kt. אָשׁוּב אֶת־שְׁבִית. Qr. אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּת.

Ez. 16, 53 wird das dreimalige שְׁבִית des Kt. in אֶת־שְׁבִית סְדֹם וּבְנוֹתֶיהָ וְאֶת־שְׁבִית שֹׁמְרוֹן וּבְנוֹתֶיהָ וּשְׁבִית שְׁבִיתָיִךְ vom Qr. in שְׁבוּת verwandelt. Das verderbte שְׁבִיתָיִךְ bleibt unverändert. Ebenso im Anfang des Verses שְׁבִיתְהֶן vgl. *Baer* z. St. Doch schwankt hier die Ueberlieferung, da sich auch die LALA. שְׁבוּתְהֶן Kt., שְׁבִיתְהֶן Qr. u. שְׁבִיתְהֶן Kt., שְׁבוּתְהֶן Qr. finden.

Ez. 39, 25 Kt. אָשִׁיב אֶת־שְׁבִית יַעֲקֹב. Qr. שְׁבוּת.

Zeph. 2, 7 Kt. וְשָׁב שְׁבוּתָם. Qr. שְׁבִיתָם.

Ps. 85, 2 Kt. שַׁבְתָּ שְׁבוּת יַעֲקֹב. Qr. שְׁבִית.

Ps. 126, 4 Kt. שׁוּבָה י״י אֶת־שְׁבוּתֵינוּ. Qr. שְׁבִיתֵינוּ.

Thr. 2, 14 Kt. לְהָשִׁיב שְׁבִיתֵךְ. Qr. שְׁבוּתֵךְ.

Ein bestimmtes Princip läſst sich in dem Verfahren der Punktatoren nicht entdecken. Sie haben weitaus in den meisten Fällen den Consonantentext unberührt gelassen und willkürlich eine Anzahl von Stellen herausgegriffen und da geändert. Das ist besonders deutlich an Zeph. Während das Qr. 2, 7 statt שְׁבוּתָם vielmehr שְׁבִיתָם verlangt, ist 3, 20 בְּשׁוּבִי אֶת־שְׁבוּתֵיכֶם unbeanstandet geblieben. Ferner, während Ez. 39, 25 שְׁבִית יַעֲקֹב in שְׁבוּת יַעֲקֹב geändert ist, wird umgekehrt Ps. 85, 2 שְׁבוּת יַעֲקֹב in שְׁבִית י׳ verwandelt und Ps. 14, 7 (53, 7) bleibt שְׁבוּת עַמּוֹ ruhig stehen. Das scheint alles planlose Willkür und ist es wohl auch in den meisten Fällen. Hier und da könnte es freilich scheinen, als läge ein gewisses Princip vor. So Ez. 16, 53, wo das Wort mit Suffix שְׁבִית lautet, vor folgendem Genetiv aber שְׁבוּת. Da sie 29, 14 שְׁבוּת מִצְרַיִם unverändert lassen, und 39, 25 שְׁבִית יַעֲקֹב in שְׁבוּת י׳

verwandeln, so haben sie wenigstens im Ez. bei der Verbindung von 'שׁ mit einem Genetiv ein consequentes Verfahren eingehalten. Doch zeigt Ps. 85, 2, dafs die Consequenz nicht stand gehalten hat. Möglicherweise liegen bei allen diesen Stellen bestimmte, uns unbekannte Schultraditionen vor, und die Verschiedenheiten sind als die Einwirkungen verschiedener Schulen zu betrachten.

Dafs die Punctatoren mit ihrer Unterscheidung von שְׁבִית und שְׁבוּת eine bestimmte Ansicht über die Etymologie des Wortes aussprechen wollten, ist an und für sich möglich. Aber welche, wird sich schwerlich mehr erraten lassen.

Es ist nun von Interesse, auch die Ueberlieferung des Consonantentextes noch kurz in's Auge zu fassen. Für den Wechsel von שְׁבִית und שְׁבוּת wird man hier schwerlich einen anderen Grund auffinden können, als eine verschiedene Auflösung des ohne Vokalbuchstabens geschriebenen שׁבת. Der Wechsel von ית— und ות— ist auch sonst nicht selten. Neben תַּרְמִית Zeph. 3, 13. Ps. 119, 118 steht תַּרְמוּת Jer. 14, 14 Kt., neben בְּכִיתוֹ Gn. 50, 4 ein בָּכוּת Gn. 35, 8 vgl. רְאִית Kt. und רְאוּת Qr. Pre. 5, 10, חַרְסִית Qr. und חַרְסוּת Kt. Jer. 19, 2, חָפְשִׁית und חָפְשׁוּת 2 Ch. 6, 21 Kt., und den Eigennamen בַּצְלִית Neh. 7, 54 neben בַּצְלוּת Esr. 2, 52. Aus den aufgeführten Beispielen ergiebt sich, dafs man in einer Periode der Textüberlieferung und zwar wohl unter dem Einflufs der aramäischen Sprache über die Endungen ית— und ות— unsicher geworden ist, die man vielfach defectiv geschrieben vorgefunden haben wird, man denke an זֻלֻּת Ps. 12, 9, כְּבֵדֻת Ez. 14, 25, כְּרִיתֻת Dt. 24, 1. 3 מִסְכֵּנֻת, Dt. 8, 9 עֵדֻת, עֲלִיצֻתָם Hb. 3, 14, פְּקִדֻת Jer. 37, 13 und an הרמת Jer. 8, 5. 23, 26 wie מַמְלְכוּת für מַמְלֶכֶת. Daraus erklärt sich das Schwanken der Ueberlieferung, dem die Punctatoren kein Ende gemacht haben, offenbar auch kein Ende machen wollten.

Es ergiebt sich somit die Notwendigkeit, diese beiden

parallel nebeneinander herlaufenden Reihen שְׁבִית und שְׁבוּת bei der grammatischen Untersuchung im Auge zu behalten, und zugleich an die Möglichkeit zu denken, daſs שְׁבוּת aus einem ursprünglichen שְׁבֹת umgeschrieben sein kann, daſs also der Consonantentext in einer Reihe von Fällen durch die Bewahrung des י die ursprüngliche Aussprache festgelegt hat, während die Punctatoren vielleicht mit ihrem Schwanken zwischen ית— und ות— irgend welche Spitzfindigkeiten gejagt haben.

II.

Es ist unerläſslich, auf die grammatische Bildung von שְׁבוּת hier näher einzugehen, und die analogen Bildungen einer Betrachtung zu unterziehen.

Der Gebrauch, Substantiva mit abstracter Bedeutung vermittelst der Endung וּת zu bilden, findet sich im Hebräischen je später je häufiger. Im Aramäischen und Syrischen ist er ganz geläufig[1]). Während im Hebräischen in der älteren Zeit derartige Bildungen, wenn auch nicht ganz fehlen, so doch immerhin zu den Seltenheiten gehören, so schwillt der Gebrauch dieser Substantiva in demselben Maſse an, wie die Concreta den Abstractis weichen. Das Ri. 5, 26 vorkommende הַלְמוּת »Hammer« hat hier strenge genommen nichts zu schaffen, weil trotz der analogen Bildungsweise die Abstractbedeutung fehlt. Doch beweist das frühe Vorkommen von זְנוּת den Gebrauch dieser Abstractformen auch in der früheren Zeit. Bei diesem scheint freilich später die einfache Abstractbildung mittelst der Endung וּת nicht mehr genügt zu haben, sodaſs man die Abstractbedeutung auch noch durch ein vorgesetztes תַּ verstärkte.

[1]) Vgl. *Siegfried-Strack*, Lehrb. der neuhebr. Spr. § 165. *Nöldeke*, Kurzgef. syr. Gramm. § 138 (»Die Ausdehnung dieser Bildung ist unbegrenzt; namentlich in der wissenschaftlichen Sprache erscheinen immer neue Beispiele« a. a. O. S. 77). *Barth*, Nominalbild. i. d. semitischen Sprachen S. 411 ff.

Es liegt aufserhalb meines Zweckes, die verschiedenen Arten der Bildung von Substantiven auf וּת zu untersuchen[1]), da es lediglich auf die von ע״ו und ל״ה-Stämmen gebildeten ankommt. Auf diese allein ist demnach hier einzugehen.

Von Verben ע״ו sind die Bildungen selten[2]). Von רום wird ein רָמוּת gebildet Ez. 32, 5 und von לוז ein לְזוּת Spr. 4, 24. Aber רָמוּת ist sehr verdächtig. Zwar dafs der Vers, wie *Cornill* gezeigt hat[3]), eine nach 31, 12 gebildete Glosse ist, die den ursprünglichen Zusammenhang zerreifst — nach dem Sättigen kommt das Tränken — und die inhaltlich an dieser Stelle nicht pafst, kommt hier weniger in Betracht, als dafs mit רָמוּתֶךָ selbst nichts anzufangen ist. »Und ich gebe dein Fleisch hin auf die Berge und fülle die Thäler mit רָמוּתֶךָ«. Leitet man רָמוּת von רום ab, so käme man auf die Bedeutung »Erhabenheit«, wofür man dann »Haufen« supplierte (cf. Trg.), um einen einigermafsen befriedigenden Sinn zu gewinnen. Aber auch damit kommt man nicht viel weiter. Die LXX übersetzen: καὶ ἐμπλήσω (sc. τὰ ὄρη) ἀπὸ τοῦ αἵματός σου. Trg. ויתמלון חיליא פגרי משריתך. Peš. ܘܢܬܡܠܘܢ ܢܚ̈ܠܐ ܡܢ ܕܡܟ. Die LXX lassen also הַגֵּאָיוֹת unübersetzt und lesen statt רָמוּתֶךָ: מִדָּמְךָ. *Smend* meint, die Uebersetzung ἀπὸ τοῦ αἵματός σου sei geraten und zwar falsch geraten. Allein, da der ganze Vers zusammenzieht, was in v. 4 und 6 ausführlicher gesagt ist, könnte in richtigem Gegensatz zu

---

[1]) Vgl. *Ewald*, Lehrb.[8] § 165 f. *Olshausen* § 219. *Stade* 1 § 304. *Barth*, Nominalbildung S. 413 ff. — *Lagarde* ist in seiner Uebersicht, soviel ich sehe, auf diese Bildungen nicht näher eingegangen. S. 147 ff. widmet er דְּמוּת eine lange Anmerkung, ohne die ganze Sache doch principiell zu erörtern. Doch geht daraus soviel hervor, dafs er diese Substantiva als Infinitivbildungen betrachtet hat; vgl. auch Symmicta 1 88, 38 f.

[2]) עֵדוּת von עֵד bleibt hier aufser Betracht, wenn es auch letztlich auf עוד zurückgeht.

[3]) Vgl. *Cornill*, Ezechiel S. 382 f. z. d. St.

den auf den Bergen liegenden Leibern das in die Thäler abfliefsende und sie füllende Blut genannt sein. Die Peš. liest wie Symm. (τῶν σκωλήκων σου) רִמּוֹתֶךָ, eine Auffassung, der sich auch *Smend* anschliefst, indem er übersetzt: »ich fülle die Thäler mit deinem Aas«. Bei dieser Sachlage ist also mit רָמוּת für die Erklärung der von Verben ע״ו abgeleiteten Substantiva auf וּת nichts zu wollen.

Anders steht es mit dem auch für die Erklärung von שְׁבוּת vielfach herangezogenen לְזוּת, das sich nur Spr. 4, 24 findet. Es geht auf ein, aufser Jes. 30, 12 [1]) nur in den Sprüchen vorkommendes לוז zurück [2]). Für לְזוּת ergiebt sich demnach die Bedeutung »Verkehrtheit« (im parallelen Gliede עִקְּשׁוּת). Ob die Punctation richtig ist, steht dahin. Man erwartet לָזוּת mit festem Qamez und so ist auch wohl zu lesen. Die Punctatoren haben dagegen wahrscheinlich לזות mit den von Verben ל״ה gebildeten Formen zusammengeworfen. Dafs sie לְזוּת als Verbindungsform zu einer Hauptform לָזוּת angesetzt hätten, ist um deswillen unwahrscheinlich, weil sie bei den Ableitungen von ל״ה, die in der Hauptform Qamez haben, dies auch in der Verbindungsform punktieren.

Da demnach auch dieses לְזוּת ein unsicherer Kantonist ist, zudem sich sammt seinem Verbum nur in der späten Sprache findet, so scheint es mir zum mindesten bedenklich, auf Grund dieses Analogons Schlüsse über die mögliche Ableitung von שְׁבוּת zu ziehen.

---

[1]) An dieser Stelle ist das נָלוֹז sehr verdächtig. Die LXX rieten ἐγόγγυσας, ähnlich die Peš. Die gewöhnliche Uebersetzung »Verkehrtes« pafst nicht neben der Bedrückung und die Uebersetzung »Schleichwege« ist doch gar zu frei. Daher ist wohl wie Ps. 62, 11 zu lesen: וַתִּבְטְחוּ בְּעֹשֶׁק וּבְגָזֵל. *Houbigant* (Notae critic. in universos VT libros II (Francof. 1777) p. 376) und *Lagarde* (Prov. IV) vgl. *Duhm* z. d. St. ändern בְּעִקֵּשׁ und corrigieren die Psalmenstelle nach Jes. mit Verweisung auf Spr. 2, 15 עִקְּשִׁים וּנְלוֹזִים. Allein auch Ez. 22, 29 heifst es: עָשְׁקוּ עֹשֶׁק וְגָזְלוּ גָזֵל.

[2]) Die Stellen sind 2, 15. 3, 21. 32. 4, 21. 14, 2.

Endlich könnte man auch שְׁחוּת »Grube« Spr. 28, 10 neben שְׁחִית° (nur *pl.*) Ps. 107, 20. Thr. 4, 20. hierherzuziehen versucht sein. Für »Grube« bieten sich folgende Synonyma שַׁחַת, שׁוּחָה neben שִׁיחָה sowie das ἅπαξ λεγόμενον שְׁחוּת neben dem δὶς λεγόμενον שְׁחִית. שַׁחַת wird, wie שׁוּחָה und שִׁיחָה zum verb. שׁוּחַ gestellt[1]), letztere beide zu שָׁחָה. Dieses kommt zwar im Qal nicht vor[2]), aber die Möglichkeit der Ableitung von שְׁחוּת und שְׁחִית von ihm kann nicht wohl bestritten werden.

Allein auch dies Wort dürfte kaum zur Erklärung von שְׁבוּת zu verwenden sein. Es ist sehr fraglich, ob die mas. Ueberlieferung mit ihrer jetzigen Fassung recht hat und ob nicht vielmehr an jenen drei Stellen einfach שַׁחַת einzusetzen ist. Der Consonantentext würde — von den Vokalbuchstaben abgesehen — durch diese Aenderung nicht verletzt werden. Gefordert wird diese Annahme durch die Beobachtung, dafs die LXX Spr. 28, 10 בִּשְׁחוּתוֹ durch εἰς διαφθοράν wiedergeben, wie sie Hi. 17, 14. Ps. 16, 10 u. a. שַׁחַת übersetzen. Sie lasen also wahrscheinlich auch an jener Stelle בְּשַׁחְתּוֹ. Ps. 107, 20. Thr. 4, 20 würde man demnach den sonst nicht nachweisbaren pl. von שַׁחַת einzusetzen haben.

Es wird hiernach nicht möglich sein, von שְׁחוּת aus über die Ableitung von שְׁבוּת zn argumentieren.

Man wird vielmehr methodisch richtig zu fragen haben: welche analogen Bildungen auf וּת bieten sich für die Beurteilung von שְׁבוּת dar, und machen es diese Analogieen notwendig, dafs man für die Bildung von שְׁבוּת auf לְזוּת recurrieren mufs? Stellt man die Frage so, dann ergiebt sich zunächst eine andere Möglichkeit der Ableitung.

Das ist die herkömmliche Tradition, die שְׁבוּת von

---

[1]) *Rödiger* in *Gesenius*' Thesaurus p. 1377 sq.

[2]) Wenn ältere Ausleger Spr. 2, 18 שָׁחָה als Milra' statt Milel lesen wollten, um die Schwierigkeiten der Stelle zu beseitigen (vgl. *Maurer* z. d. St.), so war das eine unmögliche Auskunft.

שבה herleitet und es als Synonymon von שְׁבִיָּה, שְׁבִי betrachtet. Von Verben ל״ה ist eine ziemliche Anzahl von Abstracten auf ות gebildet; doch zeigt sich in der Punctation eine auffallende Erscheinung. Ein Teil hat in der Hauptform, wie der Verbindungsform in derselben Weise den Vocal ă der ersten Silbe zu Schᵉwa verflüchtigt. So דְּמוּת von דָּמָה ähnlich sein: »Bild, Aehnlichkeit« 2K. 16, 10 etc. זְנוּת von זָנָה »Hurerei« Hos. 4, 11 etc., כְּסוּת von כָּסָה »Bedeckung«, Ex. 22, 26, עֱנוּת von עָנָה gedrückt sein: »Elend« Ps 22, 25, פְּדוּת von פָּדָה »Erlösung« Jes. 50, 2 etc., רְאוּת (Kt. רְאִית) von רָאָה »das Sehen« Pre. 5, 10, רְעוּת von רָעָה »das Trachten nach etwas« Pre. 1, 14. 2, 11. 17. 26. 4, 4. 6. 6, 9., vgl. aram. רְעוּת »der Wille« Esr. 5, 17. 7, 18. Die Bildung dieser Formen ist durchaus regelmäſsig, sodaſs sie einer Erklärung nicht bedarf.

Aber sie steht nicht für sich allein. Vielmehr steht neben der Reihe von Substantiven, die nach dem ersten Radicale ein Schᵉwa haben, eine zweite Reihe, deren Characteristicum ist, daſs sie in der ersten Silbe ein unveränderliches â bewahrt. Es sind dies בָּכוּת (nur im Ortsnamen אַלּוֹן בָּכוּת Gn. 35, 8, בָּרוּת Ps. 69, 22 [1]) »Speise«, גָּלוּת 2 K. 25, 27. Jes. 20, 4. 45, 13. Jer. 24, 5. 28, 4. 29, 22. 40, 1. 52, 31. Ez. 1, 2. 33, 21. 40, 1. Ob. 20 »Exilierung«, הָגוּת Ps. 49, 4 »das Sinnen«, חָזוּת Jes. 21, 2. 28, 18. 29, 11. Da. 8, 5 »das Schauen, die Vision«, חָסוּת Jes. 30, 3 »das Verstecken«; vgl. auch דָּלִית nur pl. c. suff. דָּלִיּוֹתָיו Jer. 11, 16. Ez. 17, 6 f. 23. 19, 11. Diese Bildungen haben die Eigentümlichkeit, das Qamez auch in der Verbindungsform nicht aufzugeben. Es bildet daher חָזוּת ein חָזוּתְכֶם Jes. 28, 18 und חָזוּת הַכֹּל Jes. 29, 11. גָּלוּת ein גָּלוּתִי Jes. 45, 13, גָּלוּת כּוּשׁ Jes. 20, 4, ג׳ יְהוּדָה Jer. 24, 5. 28, 4. 29, 22 etc. Welchen Grund die Schultradition für das Festhalten des Qamez gehabt hat, ver-

[1]) Die Ueberlieferung ist nicht sicher. Kl. 4, 10 steht dafür בָּרוֹת.

mag ich nicht zu sagen. *Ewald* erklärt es so[1]: »Die abstractbildungen mit der eigentlichen endung *ît* oder *ût* § 165 unterscheiden sich aber bei solchen wurzeln [nämlich ל״ה], wenn ihr einfacher stamm active bedeutung hat. auch dadurch, dafs, da der dritte wurzellaut vor der endung verloren geht, dagegen das a des vortones die kraft des begriffes erhaltend sich zur unwandelbaren länge dehnt ... durch die volle passive bedeutung, wie חָזוּת...«. Dafs diese Erklärung sehr klar ist, wird man ebensowenig behaupten können, wie dafs sie sehr einleuchtend sei.

Nach *Barth*[2]) geht die Bildung nicht auf das Particip. zurück, sodafs aus חֹזֶה durch Anhängung von וּת ein חָזוּת würde. Dem widerspreche einmal die Bedeutung — die Substantiva sind passiv —, sodann könne von גֹּלֶה + וּת wohl גֹּלוּת oder mit Dissimilation גֵּלוּת, nicht aber גָּלוּת gebildet werden. Vielmehr seien die Formen mit feststehendem Qamez von der Infinitivform *qâtulat (qâtult)* herzuleiten, also *bâkujat* oder *bâkuwat* = *bâkût*.

Aus dem in dem Vorhergehenden ausgeführten ergiebt sich, dafs man einen grammatischen Beweis für die Richtigkeit der Ableitung des Subst. שְׁבוּת von שׁוּב nicht führen kann. Aber wenn man erwägt, dafs die Bildung von Abstracten auf וּת von ע״וּ-Stämmen selten, dafs zwei der hierhergehörigen Formen kritisch verdächtig, die andere sammt dem dazu gehörigen Verbum wahrscheinlich nur den Proverbien eigentümlich ist, jedenfalls aber der ganz jungen Sprache angehört, so wird man Bedenken tragen, auf so schwanke Rohre sich zu stützen. Denn mag jener Umstand ein neckischer Zufall sein — jedenfalls ist es geraten, sich der Fülle analoger Beispiele zuzuwenden und zunächst an der Herleitung von einer ל״ה-Wurzel festzuhalten.

Schwierigkeit könnte dabei nur der eine Umstand

[1]) *Ewald*, Ausf. Lehrb.[8] § 166c.

[2]) *Barth*, Nominalbildung S. 414.

machen, dafs שְׁבוּת den Zustand des Gefangenseins bedeutet, während שָׁבָה transitiv ist und »in die Gefangenschaft führen« heifst[1]). Allein diese Schwierigkeit für sich genügt nicht, um uns zu zwingen, die Ableitung von שבה zu verwerfen und nach einer anderen zu fragen.

Trotzdem müfsten wir jene verlockenden Parallelen aufser acht lassen und dem Unsicheren das Wahrscheinliche zum Opfer bringen, wenn logische oder exegetische Gründe dazu zwängen. Denn die Möglichkeit der Ableitung des שְׁבוּת von שׁוּב ist ohne Zweifel zuzugestehen, umso mehr, als Verba ל"ה neben solchen ע"ו von denselben Urwurzeln vorkommen (vgl. שָׁחָה° neben שׁוּחַ u. a.).

III.

Es kommt demnach alles auf die exegetische Prüfung der Stellen an, in denen die Phrase sich findet. Stellt sich bei dieser heraus, dafs sie an solchen Stellen vorkommt, wo die Uebersetzung »die Gefangenschaft Jmdes wenden« von unerträglichen Schwierigkeiten gedrückt ist, so ergiebt sich daraus die Pflicht, diese Uebersetzung abzulehnen und sich nach einer anderen, passenderen umzusehen. Im übrigen wird man zunächst an der durch sprachliche Gründe am meisten empfohlenen und von der Ueberlieferung gestützten stehen zu bleiben haben.

Zunächst kommen hier also die Stellen Am. 9, 14. Hos. 6, 11. Zeph. 2, 7. 3, 20 in Betracht. Dt. 30, 3 ist hier natürlich noch bei Seite zu lassen. Die Propheten, für die das Exil bereits im Gesichtskreise stand, können für die erste Frage nicht herbeigezogen werden, da bei ihnen selbstverständlich die »Wendung der Gefangenschaft« keinen auffallenden Gedanken involviert.

Amos 9, 1ff. schildert in kraftvollen Zügen das Straf-

[1]) Dieselbe Bedeutung hat die Wurzel auch in den verwandten Dialecten. Vgl. arab. سبا, syr. ܫܒܐ.

gericht, das Jahve über sein sündiges Volk heraufführt. Jahve steht — wo ist nicht gesagt — am Altare und befiehlt — wem ist ebenfalls nicht gesagt — auf die Säulenknäufe zu schlagen, dafs die Schwellen erbeben und die Opfernden umkommen. Und was diesem Unheil entgeht, soll durch das Schwert fallen; keine Seele soll sich retten (v. 1)[1]. Kein Ort, weder die Unterwelt noch der Himmel wird ihnen Schutz gewähren (v. 2), nicht die Höhe des Karmel und nicht die Tiefe des Meeres wird sie dem rächenden Gotte entziehen (v. 3). Selbst wenn sie kriegsgefangen fortgeführt werden, wird Jahve sich nicht beruhigen, sondern auch dann soll das Schwert sie treffen und hinraffen (v. 4)[2].

Nun folgt v. 5f. eine Art Doxologie, die deutlich die Züge späterer Zeit an sich trägt und deren Unechtheit neuerdings fast allgemein zugegeben wird[3].

Der Anschlufs von v. 7 an das Vorhergehende (v. 4) macht Schwierigkeiten. Im ersten Versgliede betont der

---

[1]) Die Erklärung des Verses macht bei seinem gegenwärtigen Zustande einige Mühe. בְּצַעַם (Mich. בְּצָעֵם) »zerschlage sie« (*Ewald*, Lehrb.[8] S. 636 vgl. *Baur*, d. Proph. Amos S. 428) geht nicht, denn בצע heifst nicht zerschlagen. Vulg. u. Peš. lasen בִּבְצָעָם, Cod. Petrop. בִּצְעֵם. Der Sinn ist klar. Es wird eine Zerstörung des Tempels bewirkt, bei der die in ihm befindlichen ihr Leben einbüfsen. אַחֲרִיתָם ist nicht »sie alle« (*Wellhausen*, Skizzen u. V. 5 92); denn ein Teil von ihnen fällt eben nicht durch das Schwert, sondern durch die Trümmer.

[2]) Die Erklärungen, die *Baur* aaO. 429 u. *Hitzig* (zwölf Proph.[4] 148) von dem Verse geben, schiefsen neben das Ziel. Amos macht keinen Unterschied in der Strafe; auch der beste hat nach seiner Meinung das schlimmste Los verdient. Daher ist יֵלְכוּ nicht zu pressen. Es heifst recht eigentlich »wenn sie in die Gefangenschaft wandern«. Dem entspricht auch der Schlufs des Verses.

[3]) *Duhm*, Theol. d. Proph. 119. *Wellhausen*, Gesch. I 349, Anm. 2. Skizzen 5 93. *Oort*, Theol. Tijdschr. 14 116ff. *Stade*, Gesch. d. V. Isr. 1 571, Anm. Für die Echtheit *Kuenen*, Einleitung[2] 2 347f. mit wenig überzeugenden Gründen. Vgl. den ähnlichen Einschub 4, 12f.

Prophet, dafs Israel vor andern Völkern nichts voraus haben soll und um die Sache recht drastisch zu machen, nennt er die Kuschiten. Vielleicht ist derselbe Gedanke auch in der zweiten Vershälfte erhalten: »hab' ich nicht Israel aus Aegyptenland hergeführt und die Philister von Kaphtôr und Aram von Qîr?« Das kann bedeuten: von jeher habe ich Israel nicht besser behandelt, als andere Völker, was Israel als ein besonderes Zeichen seiner Prärogative anzuführen pflegt, ist in der That kein solches, vielmehr hat Israel in dieser Hinsicht vor anderen Völkern (Philistern und Syrern) nichts voraus. Dem widerspricht auch 2, 10f. nicht[1]).

Von v. 8 an lautet die Rede plötzlich tröstlicher. Während v. 4 gesagt ist, dafs kein einziger dem Verderben entrinnen soll, weil Jahves Augen auf das Volk zum Bösen und nicht zum Guten gerichtet sind, wird hier betont, dafs Jahves Augen nur auf das »sündige Reich« gerichtet sind, dafs nur es seine Strafe empfangen soll, und selbst dieser Gedanke wird weiterhin durch den Zusatz eingeschränkt, dafs auch das Haus Jakob nicht ganz und gar vertilgt werden soll. »Denn siehe« — so heifst es in der Beschreibung des Strafgerichtes — »ich befehle und schüttele unter alle Völker das Haus Israel, wie man schüttelt und fällt doch kein Stein[2]) zur Erde«. So sollen

---

[1]) So *Baur* aaO. 431 f. *Hitzig* aaO. 148 f. *Wellhausen*, Skizzen 5 93 scheint den Gedanken etwas allgemeiner zu fassen. *Ewald* hat den Sinn nicht richtig erfafst.

[2]) צְרוֹר wird verschieden gefafst. Statt alles anderen setze ich her, was *Wetzstein* über Kirbâl sagt (Zeitschr. d. d. Pal. Ver. 14 1, 2 f.): »Etwas kleiner und engäugiger ist das auf der Tenne gebrauchte Weizen-Kirbâl ... mit welchem das ausgedroschene und bereits geworfelte Getreide zum ersten Mal gesiebt wird, um gröfsere Steinchen, Erdklümpchen, unvollkommen zerriebene Aehren, längeres Stroh u. a. auszuscheiden, was beim Worfeln mit der Worfschaufel ..., zu schwer, als dafs es von dem Luftzuge bis zum Häckselhaufen getragen werden konnte, auf den Körnerhaufen niedergefallen

»alle Sünder meines Volkes« durchs Schwert sterben, die sich vor Gefahr sicher fühlen[1]). Am Tage des Gerichtes wird Jahve dann die zerfallene Hütte Davids wieder aufrichten, ihre Risse vermauern und das Eingestürzte aufbauen, dafs sie wieder dasteht, wie sie zuvor war[2]). Dann werden »sie«[3]) in ihre Erbschaft eintreten und über den Rest Edoms und alle Völker, über die der Name Jahves gerufen wird, d. h. die Jahves Eigentum sind[4]), herrschen.

Nun kommt v. 13—15 das Bild der messianischen Zeit. Die Erde ist von nie gekannter Fruchtbarkeit: der Pflüger trifft sich mit dem Schnitter und der Keltertreter mit dem Säemann; »die Berge triefen von Most und die Höhen fliefsen über; וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל und sie bauen Wüstungen wieder auf und wohnen da und pflanzen Weinberge und trinken ihren Wein, legen Gärten an und essen ihre Früchte. Und ich pflanze sie auf ihrem Lande, und nicht werden sie ferner ausgerottet aus dem Lande, das ich ihnen gegeben, spricht Jahve dein Gott.«

Ich habe oben die Worte, auf die es ankommt, nicht übersetzt, um nicht den Schein eines judicium a priori zu erwecken. An der Uebersetzung »ich wende die Gefangen-

---

war. Dieses alles bleibt beim Sieben, während die Körner durch das Kirbâl fallen, in demselben zurück, wird mit der Hand oberflächlich gereinigt und dann wieder auf die tarḥa . . . geworfen, um noch einmal unter die Dreschtafel zu kommen.«

[1]) Mit *Wellhausen* aaO. 93 ist zu lesen תַּגִּישׁ וְתַקְדִּים עָדֵינוּ.

[2]) V. 11 sind die Suff. in Unordnung geraten. Entweder ist פִּרְצֵיהָ וַהֲרִסֹתֶיהָ zu lesen (*Wellhausen* aaO. 94) oder, was wahrscheinlicher ist, פִּרְצֵיהֶן ist im Rechte und danach zu ändern סֻכּוֹת ד׳ הַנֹּפְלוֹת (*Hoffmann*, ZatW. 1883, 125). Unmöglich ist die Erklärung *Hitzig's*, ganz künstlich diejenige *Ewald's*.

[3]) Die Beziehung ist nicht klar. Im vorhergehenden ist nichts genannt, auf das man den pl. beziehen könnte. Doch ist nicht zweifelhaft, dafs die restitutierten Judäer gemeint sind.

[4]) Vgl. *Wellhausen* z. d. St.

schaft meines Volkes Israel« wird man dem Zusammenhang nach schwerlich Anstofs nehmen. Denn die ganze Stelle giebt einen guten Gedankenfortschritt: Zunächst wird das Land behandelt dann seine Bewohner. Da sie »Wüstungen wiederaufbauen« mufs eine Zerstörung der Städte vorausgegangen sein; da ihnen versprochen wird, dafs sie in Zukunft nicht mehr aus dem Lande ausgerottet werden sollen, ist anzunehmen, dafs das Schicksal, das sie jetzt betroffen hat und dem sie in der messianischen Zeit entgehen, eben in der Ausrottung aus dem Lande bestand. Der an der Spitze stehende Ausdruck שׁוֹב שְׁבוּת mufs daher nach den Regeln einer gesunden Logik und einer unbefangenen Interpretationsmethode dem לֹא יִנָּתְשׁוּ מֵעַל אַדְמָתָם parallel sein. Dem entspricht aber genau die Fassung »Gefangenschaft wenden«.

Man würde wohl nie diese Uebersetzung angetastet haben, wenn man nicht chronologische Bedenken gehabt hätte. Denn eine Erwähnung des Exils — an dies ist doch nur zu denken — bei Amos war doch ein zu flagranter Anachronismus, als dafs man sich dabei hätte beruhigen können. Ihn zu beseitigen giebt es nur zwei Wege: entweder man leugnet die Richtigkeit jener Uebersetzung oder man prüft die Integrität der Stelle. Das erste Verfahren wird eingeschlagen, wem durch apologetische Tendenzen die Hände gebunden sind, oder wem die Ableitung des שְׁבוּת von שׁוֹב feststeht. Da ich nach dem oben ausgeführten den grammatischen Beweis hierfür nicht für erbracht halten kann, mufs ich es auf die zweite Weise versuchen.

Nun ist der ganze Abschnitt v. 8—15 im höchsten Grade verdächtig. Gegen die Echtheit von v. 11—13 sind bereits von *Schwally* entscheidende Gründe geltend gemacht worden[1]). Man erwartet zu hören, wie es den

[1]) ZatW. 1890, 226f. *Schwally* irrt jedoch darin, dafs er v. 13 zu v. 11f. zieht. Vielmehr gehört v. 13—15 zusammen u. v. 13

nicht von dem v. 8ff. beschriebenen Gerichte, das über die Sünder in dem Volke hereinbricht, betroffenen ergeht, von denen v. 8f. nur gesagt ist, dafs sie nicht mit den anderen verderben. Statt dessen ist v. 11f. plötzlich von Juda die Rede, das für Amos sonst nicht in Betracht kommt[1]).

Aber auch v. 8—10. 13—15 sind schwerlich echt. Die Worte contrastieren seltsam mit den Anschauungen der Propheten. Noch v. 1ff. hatte er gesagt, dafs Niemand dem Strafgerichte entrinnen werde, und mit dieser düsteren Aussicht stimmt vortrefflich der Ton, in dem die ganze Prophetie gehalten ist (vgl. 5, 18ff.)[2]). Amos kennt nur einen Weg, der das Volk zu retten vermag: die Bekehrung (5, 4. 6. 14f.). Und da er allenthalben das Gegenteil davon sieht, so vermag er auch von der Zukunft kein Heil zu erwarten. Gerade hiervon aber hören wir in den Schlufsversen kein Wort. In der Weise der exilischen Propheten wird neben den Sündern ein frommer Kern des Volkes als selbstverständlich angenommen, der nicht verderben soll.

Wäre der Schlufs echt, so hätte der Prophet in unbegreiflicher Weise die Wirkung seiner Bufspredigt abgeschwächt, seinen eignen Gedanken Hohn gesprochen. *Wellhausen* wird daher im Rechte sein, wenn er schreibt[3]): »vielmehr hat ein späterer Jude die Coda angehängt und den echten Schlufs verdrängt, weil der ihm zu hart in die Ohren gellte« [4]).

---

bezieht sich nicht auf Juda allein. — Die Vorlage des Einschubs ist wohl in 3, 14f. 6, 11 zu suchen.

[1]) 2, 4f. ist verdächtig. Vgl. *Duhm*, Theol. d. Proph. 119. *Wellhausen*, Proll.³ 59, Skizzen 5 71. Auch 6, 1 wird צִיּוֹן von *Schwally* (ZatW. 1890, 227) beanstandet.

[2]) Auch 4, 12 hat ursprünglich wohl etwas ähnliches gestanden; vgl. *Wellhausen* aaO. 79.

[3]) Skizzen 5 94.

[4]) Vgl. auch die von *Stade* geltend gemachten Gründe bei

Damit fällt denn auch jeder chronologische Grund hinweg, die Worte וְשַׁבְתִּי אֶת־שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל anders zu übersetzen, als es der Zusammenhang nahelegt, nämlich: »ich werde die Gefangenschaft meines Volkes Israel wenden«.

Hos. 6, 7—11 ist das Fragment eines Orakels, dem jetzt der Anschlufs nach hinten und vorne fehlt, das sich aber mit den kultischen Sünden Israels befafst haben mufs. Leider ist der Text dieser Verse so stark corrumpiert, dafs man auf eine sichere Deutung im einzelnen zu verzichten hat. »Zu . . . haben sie den Bund gebrochen, dort sind sie treulos gewesen[1]). Gilead ist eine Stadt von Uebelthätern, mit Blut bespurt«. Der folgende Vers ist so stark verderbt, dafs kaum ein paar Worte zu übersetzen sind. Die ersten Worte כְּחַכֵּי־אִישׁ גְּדוּדִים werden übersetzt »wie Räuber auflauern«, indem man חַכֵּי als »unregelmäfsige« Schreibung für חַכֵּה und dies als Inf. statt חַכּוֹת fafst. Die grammatische Erklärung ist dann die, dafs sich hier die alte Masculinform, die bei dem starren Infinitiv gebräuchlich ist, auch bei dem gewöhnlichen Infinitiv erhalten habe[2]). Ferner fafst man אִישׁ collectiv und da weiter noch der Plural in גְּדוּדִים auffällig ist, diesen als »der Assonanz mit כֹּהֲנִים wegen gewählt« (*Hitzig*[4] 32). — Damit sind aber die Schwierigkeiten der

---

Zahn, Ernste Blicke i. d. Wahn moderner Kritik S. 171 f. Ich bitte um Entschuldigung, wenn ich diese Schrift hier in einem ernsthaften Zusammenhange citiere.

[1]) Das שָׁם v. 7[b] fordert eine Beziehung in v. 7[a], vgl. v. 10; eine zeitliche Fassung »damals« geht nicht an, da ja auch dann die Beziehung fehlen würde und zudem der Gedanke dann nicht pafst; denn die Sünden erstrecken sich bis in die Gegenwart. *Wellhausen* aaO. 114 hat richtig gesehen, dafs der vermifste Ortsname in כְּאָדָם steckt und dafs (בְּ)אדם zu lesen ist. Welcher Name sich unter אדם versteckt, wird sich wohl kaum noch mit Sicherheit ausmachen lassen. Vieles spricht für שְׁכֶם (s. u.). Die Verss. lasen bereits unsern Text (ὡς ἄνθρωπος, *sicut Adam*, ܐܝܟ ܒܪܢܫܐ, כדריא קדמאי).

[2]) Vgl. *Stade*, Grammatik S. 340 § 620[a] Anm.

Stelle noch immer nicht gehoben. V. 9ᵇ nimmt man דֶּרֶךְ mit שֶׁכְמָה zusammen, eine Construction, für die erst noch ein Beispiel nachzuweisen ist. Die landläufige Uebersetzung ist danach: »und wie Räuber auflauern, so mordet die Priesterbande auf dem Wege nach Sichem; ja Unthat haben sie begangen«. Abgesehen von den sprachlichen und grammatischen Schwierigkeiten und Bedenken, die dieser Uebersetzung entgegenstehen, giebt sie in dem Zusammenhange nicht einmal einen befriedigenden Sinn. Das von den Räubern gesagte »auflauern« hat nicht seine Parallele an der von den Priestern ausgesagten Thätigkeit. Vielmehr überbieten die Priester die Räuber noch[1]). Allein, wenn das wirklich gesagt sein sollte, so pafst כִּי nicht. Auch mit den Verss., die v. 9ᵃ noch zu v. 8 ziehen, ist nicht viel anzufangen. Die LXX: καὶ ἡ ἰσχύς σου ἀνδρὸς πειρατοῦ. ἔκρυψαν ἱερεῖς ὁδόν, ἐφόνευσαν Σικιμα, ὅτι ἀνομίαν ἐποίησαν. Vulg.: *et quasi fauces virorum latronum participes, sacerdotum in via interficientium pergentes de Sichem, quia scelus operati sunt.* Peš.: [Syriac text]. LXX und Peš. lasen also וְכֹחֲךָ א׳ ג׳ und dann חָבְאוּ כֹּהֲנִים דֶּרֶךְ וגו׳ (חָבוּ)[2]). Hieronymus interpretiert (comment. in Osee II)[3]): *et quoniam ipsa provincia plena est latrociniorum, comparat eos latronibus, ut quomodo illi viatoribus sic sacerdotes simplicitati populi insidiati sint.* Seine Uebersetzung *quasi fauces* (וּכְחִכֵּי א׳ ג׳) schliefst sich an Symmachus an[4]). V. 9ᵇ übersetzt Σ. nach Hieronymus: *societas sacerdotum in via interficiebant Sichem,* Θ.: *absconderunt sacerdotes viam, interficiebant in dorso,* 'A.: *participatio sacerdotum in via occidebant humeros.* Aus alle dem folgt nur, dafs

[1]) Vgl. *Wellhausen* aaO. 114.

[2]) Vgl. *Vollers* ZatW. 1883, 249.

[3]) *Migne* CPL 25 870 C.

[4]) *Migne* l. c. 870 D.

die Versionen bereits denselben Consonantentext vorgefunden haben, mit dem sie jedoch auch nicht auskommen konnten und den sie auf ihre Weise, unbekümmert, ob Sinn oder Unsinn dabei zu Tage kam, wiedergegeben haben. Eine Heilung zu versuchen, ist bei den dermaligen Mitteln nicht angezeigt; doch darf man vielleicht vermuten, dafs in וּכְחַכֵּי־אִישׁ ebenfalls ein Ortsnamen steckt: »in . . . ist eine Räuberbande die Rotte der Priester, sie morden auf dem Wege nach Sichem (?); ja Unthat haben sie begangen«. Dann wäre hier an eine Stadt zu denken, die auf dem Wege nach Sichem lag. Dafs der Prophet an irgend ein historisches Factum denkt, das uns unbekannt ist, geht auch aus dem Schlusse von v. 9 hervor[1]).

Auch der folgende Vers ist nicht ganz intakt. Nach dem MT. lautet er: »Im Hause Israel sah ich schauerliche Dinge; dort ist Hurerei Ephraims, verunreinigt sich Israel«. Aber בֵּית יִשְׂרָאֵל pafst nicht recht. Man verlangt eine Ortsangabe wie im Vorhergehenden. Daher hat *Wellhausen* passend vorgeschlagen: בְּבֵית־אֵל. Ferner ist זְנוּת לְאֶפְרַיִם statt eines Verbums zum mindesten auffallend und neben נִטְמָא יִשְׂרָאֵל bedenklich. Am einfachsten ist es, mit *Wellhausen* zu ändern זָנִיתָ אֶפְרַיִם.

Ganz dunkel bleibt dagegen v. 11, auf den es hier am meisten ankäme. Nachdem die Sünden Israels behandelt sind, kommt Juda an die Reihe. Aber was der Prophet Juda vorzuwerfen hat, ist nicht mehr zu sagen.

---

[1]) Für זִמָּה ist nicht die sonst gewöhnliche Bedeutung »Unzucht« anzunehmen, und wie bei זָנָה an Götzendienst zu denken, noch weniger mit *Keil* u. A. an wirkliche Unzucht. Denn für jenes braucht Hosea זְנוּת; dies pafst nicht in den Zusammenhang; denn das *tertium comparationis* ist die Verübung von Gewaltthat an den Passanten und nicht Unzucht mit ihnen. Vielmehr ist זִמָּה mit *Hitzig*, *Ewald* u. A. allgemein als Frevel zu fassen, wenn auch die Phrase עָשָׂה ז׳ sonst (Ri 20, 6. Ez. 16, 43 vgl. Spr. 10, 23) in der Bedeutung »Unzucht verüben« gebraucht wird.

Die Verss. hatten auch hier keinen anderen Text wie wir [1]), und sie waren ebensowenig im stande, diesem Texte einen erträglichen Sinn abzugewinnen, als unsere modernen Commentatoren. Die gewöhnliche Uebersetzung lautet: »auch dir, Juda, hat es eine Ernte bereitet« (*Nowack*, Hosea 86; vgl. 117 f.), oder »ist eine Ernte bereitet« (*Steiner* bei *Hitzig*[4] 33). *Ewald* übersetzt: »auch dir, Juda, hat es eingeimpft einen Zweig« (Prophet.[2] 1 209 vgl. 213). Was das bedeuten soll, und wie es in den Zusammenhang hineinpaſst, hat aber keiner von ihnen deutlich zu machen vermocht.

Ebensowenig ist eine Erklärung der Beziehung des Versschlusses בְּשׁוּבִי שְׁבוּת עַמִּי mit den vorhergehenden Worten gelungen. Die plausibelste Erklärung der in diesem Zusammenhange völlig abrupten Worte hat *Wellhausen* gegeben [2]), der sie für ein Glossem zu כְּרָפְאִי לְיִשְׂרָאֵל 7, 1 ansieht, »welche Worte ihrerseits ganz verloren stehen und die Zerrüttung des Textes an dieser Stelle erkennen lassen«. Was alles davor und danach ausgefallen sein mag, läſst sich nicht einmal vermuten.

Bei dieser Sachlage wird wohl nicht leicht Jemand den Mut haben, Hos. 6, 11 zur Bestimmung der Bedeutung von שׁוּב שְׁבוּת heranzuziehen. Am allerwenigsten aber wird man auf Grund dieser Stelle den vorexilischen Gebrauch der Phrase behaupten dürfen.

---

1) LXX (indem sie καὶ Ἰουδα zum vorhergehenden ziehen): ἄρχου τρυγᾶν σεαυτῷ ἐν τῷ ἐπιστρέφειν με τὴν αἰχμαλωσίαν τοῦ λαοῦ μου. Vulg. *sed et Juda pone messem tibi, cum convertero captivitatem populi mei* (was Hieron. CPL 25 872 A so erklärt: *non te putes esse securum, quod Israel captivus abducitur: tu quoque praepara tibi segetes, ut metantur*). Peš. ܘܐܦ ܝܗܘܕܐ ܣܝܡ ܠܟ ܚܨܕܐ. ܡܐ ܕܗܦܟܬ ܐܢܐ ܫܒܝܬܗ ܕܥܡܝ ܀ Trg. paraphrasiert: אף דבית יהודה שריאו לאסגאה חוביהון אף להון יתמני חובין באתבותי גלות עמי.

2) Skizzen 5 115.

Es erübrigt nun nur noch, die beiden Stellen bei Zephania (2, 7. 3, 20) einer Prüfung zu unterziehen.

Der Abschnitt Zeph. 2, 5—15 enthält Weissagungen über die Philister (4—7), Moab (8—11), Kuš (12), Assur und Niniveh (14f.). Nur das erste Stück kommt hier in Betracht: »Wehe euch, ihr Bewohner der Meeresküste, Volk der Kereti, das Wort Jahves kommt über dich[1]), [Kanaan][2]), Land der Philister, ich vernichte dich, bis dafs keiner mehr in dir wohnt. Und כרת (Κρήτη) wird zu Lagerplätzen von Hirten und zu Viehtriften werden[3]) und es wird die Meeresküste[4]) dem Reste des Hauses Juda zufallen, am Meere[5]) werden sie weiden, am Abend in den Häusern von Asqalôn lagern, wenn sie heimsucht Jahve ihr Gott וְשָׁב שְׁבוּתָם«. Auch an dieser Stelle ist nicht einzusehen, warum man die »Heimsuchung Gottes« in etwas anderem erblicken soll, als in der Beendigung des Exiles. Ist das aber mit diesen Worten gesagt, so kann der letzte Satzteil nicht von Zephania herrühren. *Wellhausen* bemerkt zu den Worten: »שב שבותם erweckt Verdacht gegen den letzten Satz von כי יפקדם an, wo der Vollzug der Strafe und das Exil schon vorausgesetzt zu sein scheint; und dieser Verdacht würde sich dann weiter auch über den ersten Satz erstrecken. Passend sind die רעים v. 6 und nicht die Söhne Juda's Subjekt zu ירעון: das Land wird wüst und verfällt den Beduinen« (aaO. 150).

---

[1]) Statt עֲלֵיכֶם ist mit *Schwally*, ZatW. 1890, 185 und *Wellhausen*, Skizzen 5 150 עָלַיִךְ zu lesen.

[2]) כְּנַעַן wird von *Schwally* aaO. 184 als stellvertretend »für die ganze Bevölkerung Palästinas vor der israelitischen Invasion« gefafst, wofür an dieser Stelle kein rechter Grund abzusehen ist. *Wellhausen* streicht das Wort (aaO.).

[3]) Der MT. ist in starke Unordnung geraten. Am glücklichsten hat ihn *Wellhausen* (vgl. auch *Schwally*) wiederhergestellt.

[4]) Statt חֶבֶל MT ist mit LXX חֶבֶל הַיָּם z. l. (vgl. *Schwally* u. *Wellhausen* z. d. St.).

[5]) *Wellhausen* emendiert statt עֲלֵיהֶם treffend עַל־הַיָּם.

Wahrscheinlich sind diese Worte ebenso, wie der Schlufs von v. 9 als spätere Einschübe zu tilgen[1]). Ein Epigone hatte nicht genug daran, dafs dem Lande Verwüstung prophezeit wurde, sondern er hielt es für notwendig, daran den hoffnungsvollen Ausblick für den »Rest des Hauses Juda« anzufügen, dafs es in das Erbteil der Heiden eintreten werde. So hat er bei den Philistern und Moabitern am Schlufs ein paar Takte angehängt, die mit der vorhergehenden Melodie nicht stimmen. Denn diese singt eben das Lied, dafs das Land wüst bleiben soll — nur der wandernde Beduine treibt seine Heerde über die öden Felder. Ferner contrastiert die hier Juda eröffnete Perspective merkwürdig genug mit dem vom Propheten über sein Volk gefällten Urteil (c. 1). Danach geht es Juda um kein Haar besser als den Heiden. Dabei hat sich der Interpolator recht ungeschickt selbst noch verraten, wenn er sagt, dafs Juda das Land besitzen soll, »wenn Jahve es heimgesucht« habe; dafs nur der Rest des Volkes in diesen Besitz eintreten wird. An diesen Phrasen ist der spätere Ursprung mit Händen zu greifen. Dafür, dafs wir es hier mit späteren Einschüben zu thun haben, spricht auch das Orakel über Kuš, sowie das über Assur und Niniveh, bei denen etwas weiteres über die Verwüstung des Landes hinaus nicht gesagt wird[2]).

Bei den vorausgehenden Erörterungen ist noch völlig abgesehen von der Frage nach der Echtheit des zweiten Capitels, gegen die *Schwally* schwerwiegende Gründe ins Feld geführt hat[3]). Obgleich mir dadurch die Annahme

---

[1]) Nach *Wellhausen* ist der ganze Spruch über Moab und Ammon ein Einschub.

[2]) Ueber Interpolationen im Texte vgl. *Wellhausen* aaO. *Schwally* aaO. zu 1, 3. 15. 18. 2, 2. 11. 3, 5. S. auch *Stade*, Gesch. d. V. Isr. 1 664 f.

[3]) ZatW. 1890, 218 ff. *Wellhausen* aaO. 151 ff. hält an der Echtheit von c. 1 u. 2 fest, nimmt aber für c. 2 eine veränderte poli-

einer ursprünglichen Zugehörigkeit von c. 2 f. zu dem Orakel Zephanias stark erschüttert scheint, ist es doch nicht notwendig, hier auf die Beweisführung näher einzugehen, weil auch ohne das hinreichend sicher ist, was zu beweisen war: daſs auch aus Zeph. 2, 7 nicht auf den vorexilischen Gebrauch von שׁוּב שְׁבוּת geschlossen werden darf, daſs daher die Uebersetzung des Wortes von dieser Stelle nur soweit beeinfluſst werden kann, als es der Zusammenhang erfordert. Eine klare Antwort läſst sich aber auf diese Frage nicht geben. Nur das ist sicher, daſs die »Heimsuchung« Israels darin besteht, daſs Jahve שׁוּב שְׁבוּתָם; dabei kann freilich auch das blasse »Geschick wenden« sogut wie das concrete »die Gefangenschaft wenden« übersetzt werden. Aber so ist die Frage überhaupt nicht zu stellen. Vergleicht man Jer. 27, 22: »nach Babel sollen sie (d. h. die Geräte) gebracht werden und dort bleiben, bis zu dem Tage, da ich sie heimsuche, Ausspruch Jahves, und sie herführe und an diesen Ort bringe«, wo פָּקַד in unzweideutiger Verbindung mit der Zurückführung aus dem Exile gebraucht ist; ferner 32, 5: »und nach Babel wird er (Nebucadrezar) den Zedeqia führen und dort wird er bleiben, bis ich ihn heimsuche, Ausspruch Jahves, u. s. w.«, wo dieselbe Beziehung vorliegt, so kann kein Zweifel sein, daſs auch Zeph. 2, 7, wo dem Interpolator ähnliche Stellen vorschweben mochten, zum mindesten auch die gröſsere Wahrscheinlichkeit der Uebersetzung »und ihre Gefangenschaft wenden« zukommt.

Die zweite Zephaniastelle findet sich in dem trostreichen Schlusse, der den düsteren Weissagungen des Propheten angehängt ist. In diesem Zukunftsbilde, das mit hohen Tönen Jerusalem zur Freude auffordert, weil Jahve die Feinde niedergeworfen und nun inmitten seines

tische Situation an. Dem gegenüber sind aber doch die biblisch-theologischen Gründe, die *Schwally* vorgebracht hat, nicht ohne weiteres bei Seite zu schieben.

Volkes thronend, dies fürder vor aller Not schützen wird, heifst es (3, 19f.): »××× [1]) und ich werde das Hinkende retten und das Verstofsene sammeln und sie zum Lobe und zum Ruhme machen auf der ganzen Erde [2]). In jener Zeit führe ich euch heim, und in der Zeit (?) sammle ich euch; denn ich will euch zum Ruhme und zum Lobe machen unter allen Völkern der Erde, wenn ich eure Gefangenschaft vor euren Augen wende«: mit diesen Worten klingt das Buch aus. Es ist von *Schwally* und *Wellhausen* bemerkt worden, dafs v. 20 »lediglich eine Variation, nicht nur der Gedanken, sondern auch des Wortlautes« [3]) von v. 19 ist. Ob man dem Verfasser der vorhergehenden Verse selbst das Plagiat zutrauen darf, oder die Armut an Worten, wenn er wirklich, um eindringlicher zu reden [4]), dieselben Gedanken wiederholen wollte, mag dahingestellt bleiben. Wahrscheinlicher ist doch die Annahme, dafs der ganze v. 20 eine Dublette zu v. 19 ist. In dem Falle würde die Vermutung *Wellhausen's*, dafs in בָּשְׁתָּם ein בְּשׁוּבִי שְׁבוּתָם stecke, sehr gewinnen. Da nun, wie bereits *Stade* vermutet [5]), *Schwally* dann ausführlich begründet hat [6]), die

---

[1]) Der Anfang des V. ist nicht mehr zu übersetzen vgl. *Schwally* aaO. 207 ff. *Wellhausen* aaO. 154.

[2]) Das am Ende stehende בָּשְׁתָּם, das *Schwally* als Glosse zu שְׁבִיתִם fafst, während *Wellhausen* ein בְּשׁוּבִי שְׁבוּתָם dahinter vermutet, ist nicht zu erklären. Gegen die bisherigen Erklärungsversuche s. *Schwally* aaO. 209.

[3]) *Schwally* aaO. 209 f.

[4]) *Hitzig*⁴ z. d. St. 318.

[5]) *Stade*, Gesch. d. V. Isr. 1 644 r.

[6]) *Schwally*, ZatW. 1890, 230 ff. Vgl. *Wellhausen* aaO. 154. Auch *Kuenen*, Einleitung² 2 382 f. giebt wenigstens 3, 14—20 preis. *Budde*, Theol. Studd. u. Krit. 1893, 393 ff. sucht die Echtheit von 2, 1—3. 3, 1—8. 11—13 nachzuweisen. Da demnach auch nach seiner Ansicht שׁוּב שְׁבוּת, das er mit »wiederherstellen« übersetzt (394), dem secundären Bestandteile des Buches angehört, ist es nicht nötig, hier die von ihm vorgetragene Ansicht genauer zu prüfen.

Echtheit des ganzen dritten Capitels schwerlich zu verteidigen ist, so kommt auch diese Stelle für den Erweis des vorexilischen Gebrauchs der Phrase שׁוּב שְׁבוּת nicht in Betracht, einerlei, ob v. 20 zu dem ursprünglichen Zusammenhang gehört, oder nicht. Für die Uebersetzung geht aber aus dieser — wie aus anderen, noch zu besprechenden Stellen — hervor, dafs auf jeden Fall die Deutung *Barth's* abzulehnen ist. Auch *Barth* wird wohl nicht im Ernste meinen, dafs der Verf. gesagt habe: »zur Zeit, wenn ich dich sammle; denn ich will dich zum Ruhme und zum Lobe machen, wenn ich deine Sammlung sammle«. Im übrigen wird *Wellhausen* im Rechte sein, wenn er einen abgeblafsten Sinn der Phrase annimmt [1]).

Ziehen wir das Facit aus den vorausgehenden Erörterungen, so ergiebt sich als Resultat, dafs sämmtliche Stellen der vorexilischen Propheten — von Jeremia abgesehen —, an denen שׁוּב שְׁבוּת vorkommt, kritisch verdächtig sind. Es ist also nichts mit dem Argumente, dafs die Phrase nicht »Gefangenschaft wenden« bedeuten könne, weil sie schon zu einer Zeit gebraucht worden sei, in der das Exil noch nicht in dem Gesichtskreise gestanden habe. Ferner: an keiner Stelle hat sich ein zwingender Grund ergeben, von der herkömmlichen Uebersetzung abzuweichen; wohl aber konnten an einzelnen Stellen Gründe gegen die andere Uebersetzung »das Schicksal wenden« oder »Jmd. herstellen« geltend gemacht werden. Damit ist denn schon ein gewichtiger Teil des von den Verteidigern dieser Uebersetzungen gelieferten Beweises gestürzt. Es ist im folgenden nun noch zu untersuchen, ob nicht an der Hand des vorliegenden Materials noch zu gröfserer Sicherheit zu gelangen ist.

---

[1]) *Wellhausen* aaO. 155.

Zunächst sind hier die Stellen bei Jeremia[1]) einer Betrachtung zu unterziehen. Es sind folgende: 29, 14. 30, 3. 18. 31, 23. 32, 44. 33, 7. 11. 26. 48, 47. 49, 6. 39.

Das 29. Capitel, das mit dem vorhergehenden enge zusammenhängt und wie c. 26 aus einer späteren über Jeremia referierenden Quelle stammt[2]), berichtet von einem Briefe, den Jeremia von Jerusalem aus an die Gola Jojachims richtete. V. 5 ff. folgt nach einer umständlichen Einleitung, die auf Grund des LXX-Textes von allerhand Auswüchsen zu befreien ist[3]), der Inhalt des Briefes, nämlich die Aufforderung, Häuser zu bauen, zu freien und die Nachkommen freien zu lassen; also sich auf ein längeres Bleiben einzurichten. Diese Mahnung gipfelt dann in dem Rate (v. 7), für das Heil der neuen Heimat zu sorgen und zu beten. Der Rat findet im folgenden (v. 8 f.) seine Begründung. »Lafst euch nicht täuschen durch die Propheten, die in eurer Mitte sind[4]), und durch eure Wahrsager und hört nicht auf eure Träume, die ihr träumt[5]); denn trügliches[6]) prophezeien sie euch in meinem Namen, ich habe sie nicht gesandt, Ausspruch Jahves.« Man sollte nun etwas Näheres über diese Pseudopropheten erwarten. Aber davon ist zunächst nicht mehr die Rede. Aus der Antithese, die in den folgenden Versen entwickelt ist,

---

[1]) Der neueste Commentar von *FGiesebrecht* (Göttingen 1894) kam mir leider erst zu, nachdem die Arbeit bereits abgeschlossen war, sodafs ich nur noch in den Noten darauf Rücksicht nehmen konnte.

[2]) Vgl. über c. 24 ff., bes. über c. 27—29 *Stade*, ZatW. 1892, 287 ff., wodurch das in der Gesch. d. V. Isr. 1 646 r bemerkte modifiziert und ergänzt wird. S. auch *Cornill*, Einleitung[2] 156.

[3]) Vgl. *Stade*, ZatW. 1892, 305 ff.

[4]) MT נְבִאֵיכֶם אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם, worin das Suffix oder der Relativsatz überflüssig ist. Die LXX lasen הַנְּבִיאִים, ὑμῶν hat Syro-hex. mit Asteriscus.

[5]) LXX ἐνυπνιάζεσθε, danach zu corrigieren חֹלְמִים *(Hitzig)*.

[6]) Statt בְּשֶׁקֶר lies mit *Stade*, aaO. 306 שֶׁקֶר (cf. LXX ἄδικα) cf. *Giesebrecht*.

läfst sich die These der Pseudopropheten jedoch leicht entnehmen. Sie haben das baldige Ende des Exils geweissagt: »Denn so spricht Jahve: wenn für Babel siebzig Jahre verflossen sind, dann will ich euch heimsuchen und will an euch meine Worte erfüllen [1]), indem ich euch an diesen Ort zurückkehren lasse. Denn ich kenne die Gedanken, die ich über euch habe, Gedanken zum Heil und nicht zum Bösen, euch eine hoffnungsvolle Zukunft zu geben [2]). Dann werdet ihr zu mir beten, und ich will euch erhören [3]). Und ihr werdet mich suchen und fin-

---

[1]) Im MT heifst es דְּבָרִי הַטּוֹב. הַטּוֹב ist von Syr. hexapl. mit Asteriscus versehen, von Marchal. (ohne Sigle) an den Rand gesetzt. Es ist wohl als erläuterndes Beiwort zu streichen. Aufserdem lesen die LXX דְּבָרִי (τοὺς λόγους μου) vgl. v. 19. Mit הַטּוֹב wird an die Verheifsung c. 24 gedacht sein.

[2]) Die LXX lassen v. 11a אֲשֶׁר — כִּי אָנֹכִי aus, wahrscheinlich weil das Auge des Uebersetzers von dem ersten אָנֹכִי zum zweiten abirrte. Allerdings wird mit der Streichung der Worte nichts wesentliches verloren (vgl. *Movers*, de utriusque recens. vaticin. Jerem. indole et vers. 1837, 31). Ferner fehlt נְאֻם י״י (vgl. *Movers*, l. c. 11) und וְתִקְוָה. Letzeres bieten ’A. Θ. (καὶ ἐλπίδα), die anderen Auslassungen hat Syr. hex. mit Asteriscus nachgetragen. Statt מַחְשְׁבֹת 11b haben die LXX λογισμόν (מַחֲשֶׁבֶת), was vielleicht das ursprünglichste ist. Der pl. würde sich als Conformierung an das Vorhergehende erklären lassen. Ueber das ταῦτα am Schlufs vgl. *Stade* aaO. 306, cf. auch 31, 17.

[3]) MT hat am Anfang וּקְרָאתֶם אֹתִי וַהֲלַכְתֶּם, was Syr. hex. mit einem Asteriscus versieht, Cod. Marchal. am Rande mit ’A. Θ. nachträgt. וַהֲלַכְתֶּם macht Schwierigkeiten. Abzulehnen sind die älteren Erklärungsversuche, die in den Worten den Sinn finden wollen »ihr werdet mit dem sicheren Bewufstsein der Erhörung weggehen« oder wie *JDMichaelis* paraphrasiert: »ihr werdet wieder aufstehen, weggehen vom Gebet, abermahls beten« (observ. philol. et crit. in Jerem. proph. ed. *Schleussner* 226). Aber ebensowenig pafst die von Neueren beliebte Erklärung: »ihr werdet hingehen« näml. zum Orte der Andacht. Denn das wäre vor וּקְרָאתֶם zu sagen gewesen. Es zum folgenden zu ziehen, verbietet die Structur. Vgl. im übrigen *Stade* z. d. St. Σ übersetzte *invenietis* (Hieron. comment. in Jerem. V [CPL 24 860A]) cf. *Field* Hexapla 2 49.[23].

len[1]); wenn ihr mich von ganzem Herzen sucht, so will ich mich von euch finden lassen[, Ausspruch Jahve's, und ich will eure Gefangenschaft wenden und will euch sammeln aus allen Heiden und aus allen Ländern, wohin ich euch zerstreut habe, A. J., und will euch zurückführen zu dem Orte, von dem ich euch weg in die Gefangenschaft geführt habe]«. Das Eingeklammerte fehlt in den LXX. Diese Thatsache allein würde freilich nicht die Unechtheit der Worte beweisen, um so weniger, je weniger noch ein allgemein recipiertes Urteil über den Wert der LXX-Uebersetzung des Jeremia im Verhältnis zu dem MT. existiert. Aber man kann, ganz abgesehen von dem allgemeinen Urteil hierüber, doch erweisen, dafs die Worte nicht dem ursprünglichen Zusammenhange des Orakels angehört haben. Was hier breit ausgeführt wird, war bereits im Vorhergehenden gesagt (vgl. v. 10). Die Worte sind daher eine ganz überflüssige Wiederholung. *Hitzig* glaubt ihre Ursprünglichkeit mit dem Gemeinplatze retten zu können, dafs »Redseligkeit des Trösters . . ., zumal wo der Trost materiell nicht von Belange, die Sprache der Natur« sei. Aber damit ist, selbst wenn man das gelten lassen will, noch immer nicht erklärt, warum die Worte hier und nicht etwa bei v. 10 stehen. Dazu kommt noch, dafs der Interpolator seine Hand allzu ungeschickt vorgestreckt hat. Er denkt an die Zurückführung der Diasporajuden (v. 14), während doch von der Gola Jojachins die Rede sein soll[2]). Deshalb ist v. 14, soweit er in LXX fehlt, mit *Scholz*, *Stade*, *Giesebrecht* für einen späteren Zusatz zu halten.

Die Composition des Abschnittes v. 10—15 bietet gewisse Schwierigkeiten. Der Gedanke, um den es doch zunächst dem Propheten zu thun ist, dafs das Exil nicht

---

[1]) V. 13a gehört mit 12b zusammen, 13b mit v. 14a. Wir erhalten so vollständig ebenmäfsig gebaute Sätze. Vgl. *Stade* z. d. St.

[2]) Vgl. *Stade* aaO. 307.

so rasch zu Ende sein werde, dafs sich vielmehr das Volk auf ein längeres Bleiben im Lande gefafst machen möge, tritt sehr bald hinter den anderen zurück, dafs sich Gott von den Suchenden finden lasse. Psychologisch ist das ja ganz begreiflich; aber der Anschlufs von v. 15 macht erhebliche Schwierigkeiten. Jetzt stehen die von den LXX mit Unrecht gestrichenen Worte »wenn ihr sprecht, Gott hat uns Propheten in Babel erweckt . . .« nach vorne und hinten isoliert da. Doch mag die Verbindung mit dem Vorhergehenden durch den Einschub von v. 14ᵇ, die mit 21 ff. durch v. 16—20 verdrängt worden sein [1]).

Unbeeinflufst von der Frage nach der Composition des ganzen Abschnittes ist die nach der Bedeutung von שׁוּב שְׁבוּת in v. 14. Wie bereits oben gezeigt worden ist, hat wahrscheinlich v. 14ᵇ nicht in dem ursprünglichen Wortlaute des Briefes gestanden, ist vielmehr erst von einem späteren Juden, für den die Gola Jojachins so sehr aus dem Gesichtskreis entschwunden war, dafs er bei dem »Zurückführen an diesen Ort« nur an die Sammlung der in der Diaspora zerstreuten Juden denken konnte, eingefügt worden. Das weist also die Worte in eine recht späte Zeit und die Bedeutung »die Gefangenschaft wenden« ist daher in demselben Grade verblafst, wie die Bedeutung

---

[1]) *Giesebrecht* sucht die Heilung der Stelle dadurch zu erreichen, dafs er mit Lucian v. 15 hinter v. 20 stellt. Allein er hat damit die Schwierigkeiten nicht gelöst. Möglich wäre, dafs sich an v. 15 v. 20 anschliefst; falsch ist, dafs v. 15 die Fortsetzung von v. 20 sein soll. Nach dem von G. construierten Zusammenhang wären die v. 15 genannten Propheten Sendboten Jahve's, da ja v. 15 durch das vorhergehende motiviert sein soll. Thatsächlich sind aber die Lügenpropheten gemeint, wie v. 8 ff. 21. Die Echtheit von v. 16—20 scheint mir durch diese Umstellung nicht gerettet und die Widerlegung der inneren Gründe gegen die Echtheit, die nach S. 157 in den Vorbemerkungen zu c. 29 stehen soll, habe ich dort vergeblich gesucht.

des Exils für den Schreiber[1]). Faſst man die Worte als ein erklärendes Glossem zu dem vorausgehenden: »ich will mich von euch finden lassen«, so läſst sich die Bedeutung: »ich werde eure Gefangenschaft wenden« nicht nur halten, sondern sie ist dann auch die passendste, und das weitere würde dann ein Ausdruck für das sein, was sich ein späterer Jude dabei dachte. Doch mag das sein. wie es will: in jedem Falle ist es nicht geraten, diese Stelle in den Vordergrund einer Untersuchung zu rücken, die die ursprüngliche Bedeutung der Phrase ermitteln will. Nur für die Geschichte, die diese gehabt hat, kann sie in Betracht kommen.

Der ausgiebigste Gebrauch der Phrase findet sich Jer. 30—33 (7 mal), welche Kapitel kritisch besonders verdächtig sind[2]). C. 30 f. trösten das Volk mit der Aus-

[1]) Auch durch diese Stelle wird die Haltlosigkeit der *Barth*'schen Deutung erwiesen. Nach *Barth* müſste es heiſsen: »und ich werde eure Sammlung sammeln und werde euch sammeln aus allen Völkern u. s. w.«.

[2]) Zuerst hat *Movers* (de utr. rec. Jerem. 36 sqq.) 30 f. 33 dem Jeremia auf Grund einer (unrichtigen) Vergleichung von Sach. 8, 7 f. mit Jer. 31, 7 f. 30 abgesprochen, und in dem Sprachgebrauche der Kapp. groſse Verwandtschaft mit Dtjes., aber geringe mit den echten Orakeln des Jeremia behauptet. *Hitzig* (Exeg. Handbuch[2] 229 ff.) hat diese Ansicht mit Modifizierungen angenommen, indem er zwischen echtem und unechtem (= dtjesaianischem) schied und so eine Anzahl von Versen herausschälte, für die er jeremianischen Ursprung annahm. Aehnlich scheint die Ansicht *Duhm's* (Th. d. Proph. 251 f) zu sein. *Vatke* (Einleitung hgg. von *Preiss* 636 ff.) rezipierte die Ansicht von *Movers*. *Stade*, Gesch. d. V. Isr. 1 646 f schied als unecht aus: 30 f. 32, 1—5. 17—23. 33, 1—3. 7—9. 14—26, indem er zugleich bemerkte, daſs auch die echten Stücke durch Interpolationen entstellt seien. *Kuenen* lehnt auch hier die kritischen Resultate ab und will nur für einzelne Glossen Raum lassen (Einleitung[2] 2 200 ff.). Aber er hat die sprachlichen Argumente, die *Movers* beigebracht hat, nicht widerlegt und sich auf eine Analyse des Inhaltes nicht eingelassen. Eine ausführliche Begründung der Unechtheit der in Frage stehenden Capitel kann ich an dieser Stelle

sicht auf eine bessere Zukunft, die messianische Zeit, in der Jahve die Feinde überwältigen und seinem Volke die Herrschaft geben wird. 30, 2f.: »So spricht Jahve, der Gott Israels: schreibe dir alle Worte, die ich zu dir geredet habe, in ein Buch. Denn siehe es kommen Tage, Ausspruch Jahves, wo ich die Gefangenschaft meines Volkes Israel und Juda wenden werde, spricht Jahve, und ich sie zurückführen werde zu dem Lande, das ich ihren Vätern gegeben habe, dafs sie es in Besitz nehmen«[1]. Auch an dieser Stelle ist kein Grund zu finden, der nötigte, von der hergebrachten Uebersetzung abzugehen. Jahve wendet die Gefangenschaft, d. h. er macht ihr ein Ende und dann führt er das Volk zurück in das Land seiner Väter. Natürlich pafst auch die allgemeinere Fassung des Ausdruckes: »er wendet sein Geschick«, oder, wie *Smend* will, »sein Mifsgeschick«. Aber das ist kein Wunder, da man an Stelle eines anschaulichen Ausdruckes stets auch einen blasseren, der denselben Gedanken ausdrückt, gebrauchen kann. Von jenem aber abzugehen, wenn nicht logische und exegetische

---

nicht liefern. Die Bemerkung mufs genügen, dafs die Gedankenkreise des Dtjes. vorausgesetzt sind. Auch die sprachlichen Argumente, die im einzelnen hier und da auf schwachen Füfsen stehen mögen, bilden doch in ihrer Gesammtheit ein starkes Gewicht. Vgl. auch die Erörterungen *Smend's*, Lehrb. d. alttest. Relgesch. 240 ff.[r], der nur darin irrt, dafs er für שְׁבוּת als primäre Bedeutung »Mifsgeschick« annimmt. Wo diese Bedeutung liegen soll, hat er trotz des Hinweises auf Hi. 42, 10. Ez. 16, 53 nicht deutlich gemacht. Dafs die Phrase allmählig so abgeschliffen wurde, dafs von dem ursprünglichen nur noch der blasse allgemeine Begriff des Elends übrig blieb, wird sich unten zeigen. Mit Recht lehnt übrigens *Smend* die Uebersetzung »Wendung wenden« ab. *Giesebrecht* (Excurs S. 265 ff.) giebt die Unechtheit von c. 30 zu, nimmt aber von c. 31 die vv. 2—6. 15—20. 27—34 als echt an. Auf seine Begründung kann hier am Rande nicht eingegangen werden; es genügt, dafs auch er 31, 23 als nichtjeremianisch ansieht.

[1]) Nach *Smend* aaO. sind v. 1—4 spätere Zuthat zu dem nach der Heimkehr Judas aus dem Exil verfafsten Orakel.

Gründe zwingen, ist hier ebensowenig, wie an anderen Stellen eine Veranlassung. Die folgenden Verse vertrösten »Israel und Juda« auf den Tag Jahves, der zwar ein Tag des Schreckens für Jakob sein, aber schliefslich zum Heile und zur Rettung führen wird. Dann wird nämlich Jahve das Joch zerbrechen, Israel wird fernerhin nicht mehr Fremden dienen, sondern Jahve und seinem Könige David [1]). Nach dem Einschub (v. 10 f.) wird das Zukunftsbild nicht fortgesetzt, sondern unvermittelt — vielleicht ist der Zusammenhang mit dem vorhergehenden durch den Eintrag von v. 10 f. zerstört worden — setzt die Klage über die gegenwärtige Lage des Volkes ein. »So spricht Jahve: tötlich ist dein Bruch, unheilbar dein Schlag [2]). Niemand nimmt sich deiner Sache an, kein Heilmittel giebt's für deine eiternde Wunde, keinen Verband für dich [3]). Alle deine Liebhaber haben dich vergessen, nicht suchen sie dich mehr auf; denn mit feindlichem Schlage habe ich dich getroffen, mit grausamer Züchtigung wegen der Menge deiner Vergehungen, weil zahlreich (waren) deine Sünden. [Was klagst du über deinen Bruch? Tötlich ist dein

---

[1]) V. 10 f. fehlen bei den LXX mit Recht. Denn sie wiederholen in ganz unnützer Weise, was bereits im Vorhergehenden gesagt war. Sie gehören zudem, wie bereits *Hitzig* bemerkt hat, nicht hierher, sondern haben 46, 27 f. ihre legitime Stelle. Für die Bearbeitung, die das Buch Jer. erfahren hat, sind solche amplifizierende Zusätze allenthalben charakteristisch. Auch die vv. 4—9 sind mit manchen Pflästerchen versehen worden, die sich mit Hilfe der LXX noch ablösen lassen. V. 5 str. כִּי und l. שִׁבְרְנוּ (cf. v. 6); v. 6 str. נָא und כַּיּוֹלֵדָה; v. 7 str. הוֹי; v. 8 str. יְהוָה u. צְבָאוֹת. Statt צַוָּארֶךָ und מוֹסְרוֹתֶיךָ l. mit LXX צַוָּארוֹ und מוֹסְרוֹתָיו (*Schleussner* bei *Michaelis*, Observ. phil. et crit. in Jer. 230); v. 9 str. אֲשֶׁר אָקִים לָהֶם.

[2]) כִּי fehlt bei den LXX auch hier, wie v. 5 (cf. *Movers* l. c. § 6). אָנוּשׁ לְשִׁבְרֵךְ geben die LXX wieder: ἀνέστησα σύντριμμά σου; also etwa אניל שברך (*Michaelis* observ. phil. et. crit. 232), oder אֲחַבֵּשׁ שִׁבְרֵךְ Jer. 30, 26.

[3]) Die LXX übersetzen v. 13b: εἰς ἀλγηρὸν ἰατρεύθης (רְפֻאֹת) 'A nach Syr. hex. אֵין דָּן לְמָזוֹר רְפֻאוֹתֵךְ.

Schmerz! Wegen der Menge deiner Vergehungen, weil zahlreich waren deine Sünden, deshalb habe ich das gethan][1]. Darum sollen alle, die dich fressen, gefressen werden, und alle deine Bedrücker sollen zusammen in die Gefangenschaft wandern, deine Plünderer sollen zur Plünderung werden, und alle deine Räuber will ich zum Raube geben. Denn ich lege dir Verband auf und von deinen Schlägen will ich dich heilen, Ausspruch Jahves; denn »Verstofsene« nennen sie dich; niemand ist, der sie sucht[2]. So spricht Jahve: siehe ich wende die Gefangenschaft der Zelte Israels und seiner Behausungen will ich mich erbarmen, dafs die Stadt auf ihrem Hügel wieder aufgebaut und der Palast an seinem Orte bewohnt werde«. Der MT weicht auch hier von der Grundlage der LXX ab. Diese lassen אָהֳלֵי aus und setzen für מִשְׁכְּנוֹתָיו αἰχμαλωσίαν αὐτοῦ. שְׁבִיתוֹ, was *Michaelis* (observ. critic. 234) auch aufgenommen wissen will. Man könnte die Auslassung von אָהֳלֵי damit in Zusammenhang bringen und demnach annehmen, dafs dies erst durch die Aenderung von מִשְׁכְּנוֹתָיו des Parallelismus halber zugefügt worden wäre. Allein gegen eine solche Annahme spricht doch der Schlufs des Verses mit Entschiedenheit. Im MT kommt der beabsichtigte Gegensatz zwischen dem Zeltlager und der festen

---

[1] Der v. fehlt mit Recht bei den LXX; er ist lediglich eine Wiederholung von v. 13f. z. T. mit denselben Worten; dafs er ursprünglich dem Zusammenhange fremd war, beweist das folgende. Denn לָכֵן deutet auf den Anfang von v. 14 zurück (cf. v. 17). Die Erklärung, dafs der Ausfall durch eine Art Homoioteleuton (חַטֹּאתַיִךְ) zu erklären sei (so schon Hieron., comm. in Jer. V CPL 24 870 A), ist nicht stichhaltig, erledigt sich auch schon durch die Beobachtung, dafs v. 15b mit אֵלֶּה לָךְ schliefst. Vgl. *Movers* l. c. p. 52.

[2] צִיּוֹן הִיא v. 17 ist als eine sehr überflüssige Randglosse mit den LXX zu str. Die von Syr. hex. mit Metobelos versehene LA. θήρευμα ὑμῶν ἐστιν (cf. Theodoret z. d. Stelle, wo die LAA. zwischen θήρευμα und θήραμα schwanken) setzt etwa צֵידְכֶם voraus (vgl. *Michaelis*, observ. 233). *Field*, Hexapl. 2 656. cf. *Giesebrecht* z. d. St.

Stadt, den elenden Hütten und dem glänzenden Palaste kräftig zur Geltung, im Texte der LXX dagegen nicht. Der Nachsatz wird hier überhaupt nicht recht verständlich. Also ist der MT vorzuziehen. Aber שׁוּב שְׁבוּת אָהֳלֵי פ׳? Die Verbindung dieser Worte ist eigentümlich; aber ist's רִחַם מִשְׁכְּנוֹת פ׳ etwa weniger? Auf die Zelte, deren Gefangenschaft gewendet werden soll, kommt es freilich nicht an. Aber man darf den Ausdruck auch nicht pressen, und weil das Bild im eigentlichen Sinne hier nicht zutrifft, nun gleich die Erklärung überhaupt verwerfen. Setzt man »Gefangenschaft« gleichbedeutend mit »Not, Elend«, was es doch für das Empfinden thatsächlich ist, so ist der scheinbare Widerspruch völlig gehoben. Wenn man daher für diese und ähnliche Stellen die Bedeutung »Mifsgeschick« für das Wort erfordert, so ist dagegen weiter nichts einzuwenden. Nur mufs man dabei festzuhalten nicht vergessen, dafs diese Bedeutung als die primäre kaum zu rechtfertigen ist, dafs sie sich aber aus der ursprünglichen »Gefangenschaft« sehr wohl erklären läfst[1]).

Die folgenden Verse enthalten dann den weiteren Ausblick auf die messianische Zeit. Jubel und Freude herrscht wieder in der Stadt, das Volk mehrt sich und kommt wieder zu äufserem Ansehen. Alles ist wie früher; wer das Volk bedrängt, verfällt dem Gerichte Jahves. V. 21: »Und sein Fürst wird einer von ihnen sein und sein Herrscher aus seiner Mitte hervorgehen und ich lasse ihn herantreten, dafs er mir nahe: denn wer ist's, der sein

---

[1]) Es mag hier ausdrücklich betont werden, dafs sich an Stellen, wie der vorliegenden, die Haltlosigkeit von *Böttcher's* Uebersetzung offenbart. Uebersetzt man mit B. »ich stelle die Wiederherstellung der Zelte Jakobs her« so steht die Welt auf dem Kopfe. Denn das folgende Glied müfste doch logisch diesem vorausgehen: erst nachdem sich Jahve der Behausungen erbarmt hat, kann er die Zelte wiederherstellen. Zudem: sollen denn die Zelte wiederhergestellt werden? Im Gegentheil! Vielmehr sollen die Zelte ja gerade der festen Stadt weichen.

Leben dransetzte, mir zu nahen?« Das Orakel, das hier endet, hat in dem bei den LXX fehlenden v. 22 eine Appendix erhalten, die es wohl mit 32, 1 ff. zusammenbinden sollte.

31, 1—7 enthält eine Schilderung der messianischen Zeit, die mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhängt, aber Gedanken ausführt, die bereits dort (30, 19) anklangen. Jahve hat sein Volk aus allen Bedrängnissen der Knechtschaft erreitet. Nun kehrt wieder eitel Freude ein in dem Lande. Die Weinberge werden wieder bebaut auf den Bergen Samariens, und ihre Frucht geniefsen die Fröhlichen. Auf dem Gebirge Ephraim verkündet man den Zug nach Jerusalem (v. 6 f.): »Auf, lafst uns ziehen zu Jahve unserm Gotte; denn so sprach Jahve: jubelt und jauchzet über das Haupt der Heiden; preiset laut und sprecht: Jahve hat seinem Volke geholfen, dem Rest Israels«[1]. V. 8 f. beschreibt dann näher, wie Jahve geholfen hat, wie sich aus dem »Nordlande« und aus den »Enden der Erde« ein Zug Klagender und Leidender herzieht und wie »eine grofse Schar hierher zurückkehrt«.

V. 10—14 folgt hierauf eine durch das Vorhergehende genügend motivierte Anrede an die Heiden, das Geschick Israels zu beachten und sich zu Herzen zu nehmen. Jahve tritt ein für Israel und erlöst es aus der Hand dessen, der stärker war als es. Die Anrede gipfelt in der Mahnung, nach Zion zu kommen und an den Gaben Jahves

---

[1]) V. 7 ist nach den LXX herzustellen. לְיַעֲקֹב ist von Syr. hex. mit Asteriscus ausgezeichnet, fehlte also bei den LXX; ἀγαλλιᾶσθε, was in dem LXX-Texte vor τῷ Ἰακωβ, nach anderen Zeugen vor εὐφράνθητε eingedrungen ist, wird Dublette zu diesem sein (vgl. Syr. hexapl., *Spohn*, Jeremias vates 2 102[19]; *Field*, Hexapla 2 657). Cod. 88 liest ⋇ ἀγαλλιᾶσθε. Für הוֹשַׁע ist mit den LXX הוֹשִׁיעַ und für עַמְּךָ עַמּוֹ zu lesen. Der MT ist sinnlos. Wenn Jahve erst um Hülfe angegangen werden soll, so ist es verkehrt zu jubeln, als hätte er bereits geholfen.

teilzunehmen. Mit den Worten: »und ich sättige die Priester mit Fett und mein Volk wird gesättigt werden von meinen Gaben« [1]) schliefst das Orakel unvermittelt.

Wie 30, 5 hebt v. 15 mit einer Schilderung des Elendes der Gegenwart an: »Eine Stimme hört man in Rama; Totenklage, Weinen, Geheul; Rahel weint um ihre Kinder und will sich nicht trösten lassen, weil sie nicht mehr sind« [2]). Aber so lautet der Trost Jahves (v. 16—20), sie werden aus dem Lande des Feindes heimkehren. Weil Ephraim zur Erkenntnis seiner Sünden gekommen ist und sie bereut, will Jahve sich seiner erbarmen [3]). Die Aufforderung, mit der Heimkehr nicht länger zu zögern, findet sich v. 21 f., wo freilich nicht alles Detail erklärt ist.

V. 23—25 ist plötzlich wieder von Juda die Rede. Das Volk kehrt zurück und Jahve segnet das Land: »Wiederum wird man dies im Lande Juda und in seinen Städten sagen, wenn ich seine Gefangenschaft wende: Jahve hat dich gesegnet, Wohnung der Gerechtigkeit, heiliger Berg und die, die da wohnen im Lande Juda und in seinen Städten, die Pflüger zumal und die da ziehen mit Herden [4]). Denn ich habe die lechzenden Seelen gelabt und jede Seele, die verschmachtet, gesättigt. Deshalb

---

[1]) דֶּשֶׁן fehlt bei den LXX; Syr. hex. hat es mit Asteriscus, wie υἱῶν Λευὶ mit Obelos. Aber das טוּבִי (LXX טוּבָי) verlangt auch im ersten Gliede ein paralleles Wort. נְאֻם י״י streichen die LXX auch hier.

[2]) Das zweite עַל־בָּנֶיהָ kann mit den LXX als überflüssig gestrichen werden.

[3]) Dafs auch dies Stück mit dem Vorhergehenden zusammengehört, wenn auch jetzt der Zusammenhang nicht mehr leicht zu erkennen ist, ergiebt sich aus der Ephraim zugewiesenen Rolle (v. 9. 18. 20).

[4]) V. 24 ist der Anfang nach den LXX herzustellen und statt וְיָשְׁבוּ בָהּ z. l. הַיֹּשְׁבִים בְּאֶרֶץ. Liest man so, dann ist das כִּי v. 25 klar; es begründet das בֵּרַכְךָ v. 23. Eine andere Möglichkeit ist, statt בָהּ z. l. בה; dann ist zu übersetzen: »und die da wohnen auf ihm, Juda und seine Städte« u. s. w.

— — — erwachte ich und sah um mich, der Schlaf war mir so süſs«[1]). Auch hier paſst »Gefangenschaft« vortrefflich.

Mit c. 32 folgt ein zusammenhängenderes und im wesentlichen intactes Stück[2]). Jeremia sitzt im Gefängnis; da wird ihm der Befehl von Jahve gegeben, den Acker, den ihm sein Vetter Hanam'el zum Kaufe anbieten werde, zu kaufen. Wirklich kommt Hanam'el zu ihm auf den Wachthof; er kauft den Acker für 17 Silbersekel und setzt eine gültige Kaufurkunde mit Siegel und Zeugen auf. Das Instrument übergiebt er dann Baruch mit der Weisung, es in ein Thongefäſs zu legen, damit es sich erhalte. »Denn so spricht Jahve: es sollen wieder Häuser und Aecker und Weinberge in diesem Lande gekauft werden« (v. 15). Damit kommt der Prophet auf den Zweck, zu dem die Geschichte mitgeteilt ist: daſs die Trübsal nicht ewig währen soll. So wie Jeremia zu Gott betet: »die Belagerungswälle rücken an die Stadt heran, die Stadt wird genommen werden; . . . und doch sprichst du zu mir, kauf dir den Acker für Geld«, so wird damals allgemein die Stimmung des Volkes gewesen sein. Aber während sich dort trübe Verzweiflung der Gemüter bemächtigt, stimmt den Propheten der durch Jahve befohlene Kauf des Ackers zur Hoffnung. Freilich, die Stadt wird ge-

---

[1]) Was es mit v. 26 für eine Bewandtnis hat, ist noch von Niemand erklärt worden. *Hitzig* übersetzt עַל־זֹאת »hierbei« (*Giesebrecht:* »darob«), was an sich nicht unmöglich wäre; nur daſs es eben sonst stets »deshalb« heiſst. Beispiele für jene Bedeutung hat er nicht beigebracht. Auch findet sich sonst nirgends eine Andeutung darüber, daſs ein Traum erzählt sein soll. Am besten wird man noch mit der Annahme auskommen, daſs hinter עַל־זֹאת ein Stück — wie groſs läſst sich nicht mehr ermitteln — ausgefallen ist.

[2]) Vgl. dazu *Stade*, Gesch. d. V. Isr. 1 646 f. Er streicht 1—5. 17—23 als secundär. Zu dem letzterem Stück vgl. ZatW. 1883, 15. 1885, 175[1].

nommen und verbrannt werden; das ist die gerechte Strafe für die Sünden, die das Volk begangen hat, vor allem für den Götzendienst, dem es auf den Dächern der Häuser eine Stätte bereitet hat. Aber das soll nicht das Ende sein. Vielmehr wird Jahve die in alle Länder zerstreuten wieder sammeln, und sie werden sein Volk sein. wie er ihr Gott. Dann giebt er ihnen einen neuen Sinn und einen neuen Wandel, richtet einen ewigen Bund mit ihnen auf und hat seine Wonne an ihnen, daſs er ihnen Gutes thun kann (v. 36—41). »Denn so spricht Jahve: wie ich über dies Volk all' dies schwere Unheil gebracht habe, so bringe ich über sie auch all' das Gute, das ich ihnen verheiſse. Man wird wieder kaufen in diesem Lande[1], von dem ihr sagt: eine Wüste ist es ohne Menschen und Vieh, in die Hände der Chaldäer gegeben. Aecker wird man für sein Geld kaufen und wird den Kaufbrief schreiben und siegeln und Zeugen bestellen im Lande Benjamin und in der Umgegend von Jerusalem und in den Städten Judas und den Städten des Gebirges und den Städten der Niederung und den Städten des Südlandes. Denn ich werde ihre Gefangenschaft wenden, Ausspruch Jahves«.

Die letzten Worte des v. 44 sind verdächtig. Zwar finden sie sich auch bei den LXX — daſs diese den pl. lasen, kommt nicht weiter in Betracht —, aber sie bieten doch manches auffallende. Auf wen ist das Suffix in שְׁבוּתָם zu beziehen? Wie es scheint, auf die Bewohner; es würde dann das עֲלֵיהֶם v. 42b wieder aufnehmen. Aber das steht doch ein wenig weit entfernt, und zwischeninne war von ganz anderen Dingen die Rede. Dazu kommt noch, daſs inzwischen Passivformen gebraucht sind und ferner, daſs v. 43 die direkte Rede mit אַתֶּם einsetzt. Danach müſste man hier eher שְׁבוּתְכֶם erwarten. Man geht daher vielleicht nicht weit fehl, wenn man die Worte,

[1]) הַשָּׂדֶה ist mit *Hitzig* als eine erläuternde, aus v. 44 genommene, aber thörichte Glosse zu str.

wie sie jetzt dastehen, als eine erklärende Glosse zu v. 42b betrachtet, aus einer Zeit stammend, wo man sich gewöhnt hatte, alle prophetischen Worte, die von einer Aenderung der Gesinnung Jahves zum Guten sprechen, auf die Beendigung des Exiles zu deuten.

Mögen die Worte nun echt sein oder nicht, über ihre Bedeutung kann kein Zweifel sein, und von der herkömmlichen Uebersetzung abzuweichen, liegt auch hier nicht der mindeste Grund vor.

Cap. 33 ist nicht einheitlich und durch zahlreiche Einschübe entstellt [1]). V. 1 führt uns in dieselbe Situation, wie sie die Interpolation 32, 1—5 schildert. Nach einem Uebergang, der dem Propheten die Wichtigkeit der nun folgenden Offenbarung zu Gemüte führen soll, kommt dann diese selbst (v. 4—6): »denn so sprach Jahve, der Gott Israels, in Betreff der Häuser dieser Stadt und in Betreff der Paläste der Könige Judas, die zerstört sind, und in Betreff der Belagerungswälle, und des Wachtthurmes [2]): × × [3]), um mit den Chaldäern zu streiten und sie mit den Leichen der Menschen zu füllen, die ich in meinem Zorne und Grimme erschlagen und um deren ganzer Bosheit willen ich mein Antlitz von dieser Stadt gewandt habe. Siehe ich will ihr Verband und Heilmittel auflegen und will sie heilen und ihnen Friede und Wahrheit offenbaren [4]). Und ich will die Gefangenschaft Judas und die Gefangenschaft Israels wenden und sie aufbauen, wie zuvor, und

---

[1]) *Duhm*, Theol. d. Proph. 215¹. *Stade*, Gesch. d. V. Isr. 1 646 streichen 1—3. 7—9. 14—26. Zu 1—3 ist der Einschub 32, 17 ff. zu vergl.

[2]) אֶל־ 4b ist beide male verschrieben statt עַל. Ferner ist statt הֶחָרֶב mit den LXX z. l. הַבָּיִק.

[3]) בָּאִים v. 5 ist der von den LXX ausgelassene Rest eines nicht mehr verständlichen Satzteiles.

[4]) Das ἅπαξ λεγόμενον עֲתֶרֶת v. 6 ist mit den LXX zu str. Vgl. *Michaelis*. observ. 264 sq.

will sie reinigen von allen Sünden, die sie gegen mich begangen haben, und will ihnen alle Sünden vergeben, die sie gegen mich begangen haben und durch die sie von mir abgefallen sind. Und sie wird mir zur Wonne[1]), zum Preise und zur Verherrlichung gereichen bei allen Völkern der Erde, die, wenn sie von all' dem Guten, das ich thue[2]), hören, zittern und beben werden wegen all' des Guten, und wegen all' des Heiles, das ich an ihr thue«. Die Unechtheit von v. 7 ff. tritt dann klar hervor, wenn man einerseits 32, 26 ff. uud andererseits 30, 12 ff. vergleicht. Die nahe Verwandtschaft der vorliegenden Stelle mit letztgenannter springt in die Augen. Hier wie dort ist die »Heilung der Wunden«, der »Verband«, der den Geschlagenen aufgelegt wird, für gleichbedeutend gesetzt mit der »Wendung der Gefangenschaft« oder doch mit ihr in Verbindung gebracht. Nach v. 7 haben wir einen doppelten Ausdruck: 7ª: וַהֲשִׁבֹתִי אֶת־שְׁבוּת יְהוּדָה וְאֵת שְׁבוּת יִשְׂרָאֵל, 7ᵇ parallel dazu וּבְנִתִים כְּבָרִאשֹׁנָה. Man wird daher gut thun, auf diese Stelle mit besonderem Nachdruck den Finger zu legen, wenn es sich um die Erklärung der Phrase שׁוּב שְׁבוּת handelt. Da es hierfür aber zunächst auf die Bedeutung des בָּנָה in diesem Sinne ankommt, so ist diese zuerst zu erörtern. In dem übertragenen Sinne ist בָּנָה nicht selten. Am. 9, 11 (s. o. S. 25) ist hier nicht wohl zu verwenden, weil dort das Bild in anderem Sinne ausgeführt erscheint. Dagegen kommen zwei Stellen im Jeremiabuche in Betracht. C. 24, 6 heifst es: »ich richte mein Auge auf sie (d. h. Juda) zum Guten (vgl. Am. 9, 4 und damit Jer. 21, 10) und lasse sie zu diesem Lande zurückkehren, baue sie auf und reifse sie nicht (wieder) ein, pflanze sie und reifse sie nicht (mehr)

---

[1]) לְשֵׁם v. 9, das die LXX nicht haben, ist wohl aus verstümmeltem לְשָׂשׂוֹן entstanden.

[2]) אֹתָם v. 9 ist mit den LXX zu str.; vgl. den Schlufs des Verses.

aus«. Was hier mit dem »aufbauen« und »pflanzen« gemeint ist, wird deutlich gesagt, geht auch zum Ueberfluſs aus v. 5 klar hervor: nämlich das Zurückführen der Leute, von denen hier gesagt ist אַכִּיר אֶת־גָּלוּת יְהוּדָה. Etwas anderes bedeutet auch das עוֹד אֶבְנֵךְ וְנִבְנֵית בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל 31,4 nicht und dieselbe Bedeutung haben die Worte auch hier. Erklärt man also 7^{b} nach 24, 6, so wird man schon dadurch zur Gleichung שׁוּב (הֵשִׁיב) פ׳ = בָּנָה פ׳ geführt. Uebersetzt man daher שׁוּב שְׁבוּת wie *Reinecke* mit *reductionem reducere*, so würde dies dem Zusammenhange entsprechen. Beachtet man aber die Verbindung, in der Jer. 24, 6 שׁוּב (הֵשִׁיב) gebraucht ist und erinnert sich des dort v. 5 angewendeten גָּלוּת, so wird man die Uebersetzung »die Gefangenschaft wenden« nicht nur möglich, sondern auch durch genügende Gründe unterstützt finden.

V. 10f. und 12f. enthalten je zwei Weissagungen über die Zukunft der Stadt und des Landes. »So spricht Jahve: wieder soll an dieser Stätte, von der ihr sagt, ‘verwüstet ist sie, leer von Menschen und von Vieh‘, in den Städten Judas und den Straſsen Jerusalems, die verwüstet sind, leer von Menschen und von Vieh[1]), der Ton des Jubels und der Freude, des Bräutigams und der Braut, die Stimme derer erschallen, die da sprechen: ‘Preiset Jahve der Heerscharen; denn gütig ist Jahve, denn immerdar währt seine Gnade‘; die da Dankopfer zum Hause Jahves bringen; denn ich will die Gefangenschaft des Landes wenden, wie zuvor, spricht Jahve«. Die Worte sind vollkommen verständlich; nur eines stört: das כְּבָרִאשֹׁנָה[2]). Dies »wie früher« kann sich doch nicht auf das Wenden der Gefangenschaft, sondern nur auf den danach wieder eintretenden Zustand beziehen. Somit greift das Wort über כִּי־אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּת־הָאָרֶץ hinüber zurück auf מְבִיאִים

---

[1]) V. 10^{b} ist mit den LXX nach 32, 43 zu l. מֵאֵין אָדָם וּבְהֵמָה

[2]) Die Schwierigkeit des Ausdruckes kennzeichnet auch *Giesebrecht*, ohne sie doch zu heben.

תּוֹדָה בֵּית י״י. Nur hierzu paſst es und nur darauf kann es sich beziehen. Dann aber ist der Satz כִּי — הָאָרֶץ sehr verdächtig, da er den Zusammenhang sprengt. Auch aus inneren Gründen müssen wir die Worte mit Miſstrauen betrachten. Die »Gefangenschaft des Landes« wird man hier am allerwenigsten erwarten, wo im vorhergehenden von den Bewohnern und ihrem Treiben die Rede war. Zu der Erklärung, daſs hier, wie sonst, eine Synekdoche vorliege und demnach אֶרֶץ die Bewohner bedeute, wird man wohl kaum Zuflucht zu nehmen berechtigt sein. Alles zusammengenommen ergiebt sich eine hinreichend starke Instanz, die Worte als Interpolation zu betrachten und demnach auszuscheiden.

Eine weitere Frage ist die, wieweit nicht etwa der Rhythmus des Verses die Worte notwendig verlangt. 11ª besteht aus zwei vollkommen ebenmäſsig gebauten Gliedern, α) קוֹל שָׂשׂוֹן וְקוֹל שִׂמְחָה, β) קוֹל חָתָן וְקוֹל כַּלָּה. V. 11ᵇ scheint ursprünglich ebenso regelmäſsig angelegt gewesen zu sein; er beginnt ebensfalls mit קוֹל; das davon bestimmte אֹמְרִים hat dann nach sich zunächst den Inhalt des אָמַר in dem Imperativ הוֹדוּ, sowie die Begründung dieser Aufforderung durch ein doppeltes כִּי; schon dadurch erhält die Construction etwas schleppendes. Aber der Parallelismus wird auch nicht fortgesetzt. Wohl folgt, dem אֹמְרִים entsprechend, ein Participium; aber vor ihm fehlt das קוֹל, das doch nötigerweise durch den Rhythmus erfordert wird. Deshalb läſst sich nicht sagen, daſs durch diesen der begründende Satz im zweiten Gliede verlangt werde, da er ja schon von מְבִאִים an gestört ist. Ob die Verse überhaupt in dieser Weise streng rhythmisch beabsichtigt waren, muſs fraglich bleiben. Es ist unwahrscheinlich genug, wenn man bedenkt, daſs das יִשָּׁמַע v. 10ª erst mit v. 11 fortgesetzt wird, während sich dazwischen zwei Ortsbestimmungen, die eine durch einen Relativsatz, die andere durch eine Participialconstruction näher erläutert, ein-

zwängen. Auch aus diesem Bedenken ergiebt sich demnach kein Grund, die störende Einschaltung jenes Causalsatzes v. 11ᵇ zu rechtfertigen.

Bestätigt wird dies Ergebnis auch durch v. 13. V. 12f. führen den Gedanken durch, dafs das Land, das jetzt verödet liegt, wiederum von Heerden durchzogen werden soll. V. 10f. war es die laute Freude bei bürgerlichen und cultischen Festen, die das verödete Land belebt, hier ist es das Treiben der ackerbauenden oder nomadisierenden Bevölkerung. Hier wie dort wird das Einst und das Jetzt, die Stille der Verödung und das frischpulsierende Leben von Handel und Wandel in Gegensatz gesetzt. Aber der Schlufspunkt, den eine spätere Hand hinter v. 11 gesetzt hat, fehlt hier; bezeichnender Weise.

V. 14—26 fehlen bei den LXX. Dafs sie nicht ursprünglich sind, beweist ihr Inhalt[1]. Hier kommt lediglich der Schlufsabschnitt in Betracht. Gegenüber dem Spotten der Leute, dafs zwei Reiche von Jahve verworfen worden seien, betont der Prophet (v. 25f.): »So spricht Jahve, so gewifs mein Bund mit Tag[2] und Nacht besteht, und so gewifs ich die Ordnungen von Himmel und Erde festgesetzt habe, so gewifs werde ich den Samen[3] Davids meines Knechtes nicht verwerfen, dafs ich aus seinen Nachkommen nicht Herrscher über die Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs wählen sollte; denn ich will ihre Gefangenschaft wenden und mich ihrer erbarmen«. Die Verbindung von שׁוּב שְׁבוּת und von רִחַם fand sich bereits c. 30, 18. So wenig wie dort, so wenig liegt auch hier ein Grund dafür vor, die hergebrachte Uebersetzung zu verlassen.

Es bleiben nun noch drei Stellen im Buche des Jeremia zu erörtern übrig (48, 47. 49, 6. 39), die sämmtlich

---

[1]) Vgl. auch *Giesebrecht*, Handkommentar S. 183f.

[2]) Für יוֹמָם ist mit den LXX יוֹם z. l.

[3]) וְיַעֲקֹב ist Glosse, wie das folgende ausweist (מִזַּרְעוֹ, מֹשְׁלִים אֶל־ .... יַעֲקֹב [lies עַל]).

den Reden gegen die Heiden entnommen sind. Nach der gründlichen Untersuchung von *Schwally*[1]) ist eine neue Prüfung der Echtheit der fraglichen Kapitel nicht mehr nötig; vielmehr darf man mit ihm annehmen, dafs sie der Zeit der reproduzierenden schriftstellernden Prophetie angehören. 48, 45—47 bilden den Schlufs der Reden gegen Moab. Da sie bei den LXX fehlen, aufserdem kein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden besteht, so sind die Verse mit *Schwally*[2]) zu streichen. Die Worte lauten: »Wehe Dir Moab! Verloren bist Du[3]) Volk des Kemoš; denn fortgeschleppt werden Deine Söhne in Gefangenschaft und Deine Töchter in Gefangenschaft. Aber ich will die Gefangenschaft Moabs in der Folgezeit wenden, Ausspruch Jahves«. Aus diesem Verse, sollte man denken, müfste doch für jedermanns Augen klar und deutlich hervorgehen, dafs שְׁבוּת »Gefangenschaft« bedeutet. Aber gerade auf diesen Vers hat sich *Böttcher* mit besonderem Nachdrucke berufen (s. o. S. 10), um zu zeigen, dafs שְׁבוּת von שְׁבִי und שִׁבְיָה verschieden sein müsse, daher auch nicht von שָׁבָה abgeleitet werden könne. Ich vermag nicht einzusehen, wie das exegetisch begründet werden soll und *Böttcher* hat sich mit der blofsen Behauptung begnügt, dafs es sich hier (und Ez. 16, 53, wovon unten noch die Rede sein wird) »von שְׁבִי wie שִׁבְיָה, שְׁבִית unterschieden« zeige. So lange also kein Beweis für diese peremptorische Behauptung geführt wird, hat man ein Recht, daran vorüberzugehen. Wir sind um soviel weniger dazu berechtigt, gerade hier eine andere Uebersetzung zu bevorzugen, als v. 47 lediglich ein Abklatsch von Nu. 21, 29 ist (vgl. *Hitzig* zu d. St.; auch *Michaelis* hat bereits auf die Parallele aufmerksam gemacht: Note

---

[1]) ZatW. 1888. 177 ff. Vgl. *Smend*, Lehrb. d. altt. Religionsgesch. 238 f. *Giesebrecht*, Handkommentar S. 227 f. vgl. XVII f.

[2]) ZatW. 1888, 199 f. Vgl. *Giesebrecht* z. d. St.

[3]) Statt אָבַד ist nach Nu. 21, 29 mit *Giesebrecht* zu lesen אָבַדְתָּ.

u zu v. 46). Dort ist שְׁבִית, wie von allen Auslegern anerkannt wird, sicherlich »Gefangenschaft«. Demnach kann es auch hier nichts anderes bedeuten.

Mit demselben Schlusse sind auch die Reden gegen die Ammoniter (49, 1—6) und die Elamiter (49, 34—39) versehen worden. Da nun auch die anderen Reden entweder ohne eine solche versöhnende Wendung schliefsen (vgl. 46, 12. 47, 7. 49, 22. 27. 33), oder, wo sich eine solche findet, wie 46, 26, der begründete Verdacht einer Interpolation vorliegt[1]), so werden wir zu dem Schlusse berechtigt sein, dafs auch hier eine spätere Hand thätig war. In den LXX fehlen sämmtliche Stellen. Sie sind daher als spätere Anhängsel zu entfernen. Da sie ohne Zweifel alle von demselben Interpolator herrühren, ist die für 48, 47 als richtig erwiesene Uebersetzung auch an den anderen Stellen beizubehalten.

Eine Prüfung der in den vorexilischen Propheten vorkommenden Stellen, an denen שׁוּב שְׁבוּת gebraucht wird, hat zu dem überraschenden Resultate geführt, dafs diese Stellen sammt und sonders mit grofser Wahrscheinlichkeit als unecht oder interpoliert in Anspruch zu nehmen sind[2]). Daraus ergiebt sich dann weiter, da keine dieser Interpolationen hinter das Exil zurückreicht, dafs der Gebrauch der Phrase nicht älter als das Exil sein kann. Die weitere Erörterung hat nun noch auszumachen, ob sich über diese allgemeine Bestimmung hinaus vielleicht zu einem sichereren Resultate gelangen läfst.

Zunächst werden also die Stellen bei Ezechiel zu

---

[1]) Die LXX lasen die fraglichen Worte nicht.

[2]) Lediglich Jer. 32, 44 ist die Interpolation der Worte nicht mit völlig durchschlagenden Gründen zu erweisen. Aber das bezüglich aller anderen Stellen gewonnene Resultat läfst auch auf diese Stelle ein Licht fallen.

untersuchen sein. Die drei Stellen, an denen sich die Phrase findet, sind: 16, 53. 29, 14. 39, 25.

In dem 16. Capitel straft Ez. Jerusalems Untreue gegen Jahve unter dem Bilde eines buhlerischen Weibes. Noch schlimmer als Sodom und Gomorrha hat Jerusalem gesündigt, noch heidnischer als Kanaaniter und Ammoniter ist es gewesen. So kann man Samarien und Sodom als seine Schwestern bezeichnen, den Spottvers kann man auf es anwenden: wie die Mutter, so die Tochter. Ja durch seine Gottlosigkeit hat es Kanaan und Sodom noch übertroffen und darum ist es ein wohlverdientes Geschick, wenn es ihm nicht besser geht, als jenen. Denn mehr noch, als Sodom begangen hatte, hat sich Jerusalem zu schulden kommen lassen: die satte, selbstzufriedene Sicherheit, die hart macht gegen fremdes Unglück (v. 49); und auch Samarien hat nicht halb so viel Sünden auf sich geladen, als es. Darum, so folgert der Prophet v. 52 ff., »trage auch du deine Schmach, die du eingetreten bist für deine Schwestern durch deine Sünden; du hast mehr gesündigt als sie (und darum) sind sie gerechter, als du. Daher schäme auch du dich und trage deine Schmach dafür, dafs du deine Schwestern noch als gerechter hingestellt hast (als du selbst bist). Aber ich will ihre Gefangenschaft wenden, die Gefangenschaft Sodoms und seiner Töchter und die Gefangenschaft Samariens und seiner Töchter und mitten unter ihnen will ich deine Gefangenschaft wenden[1]), damit du trägst deine Schmach und dich alles dessen schämst, was du gethan hast, während dem dafs du sie tröstetest«.

Hier stehen wir zum ersten Male auf kritisch sicherem Boden. Da diese Verse die Spitze der Ausführungen gegen Jerusalem bilden, so müfste, wollte man etwa die

---

[1]) Dafs v. 53 statt des sinnlosen וּשְׁבִית שְׁבִיתַיִךְ zu lesen ist וְשַׁבְתִּי שׁ׳, haben bereits *Ewald* und *Hitzig* erkannt.

Worte ausscheiden, das ganze Capitel als unecht in Anspruch genommen werden, wozu nicht der mindeste Anlafs vorliegt. Es kann sich also nur darum handeln, den Sinn der Phrase klarzulegen. Dafür ist es nun von Wichtigkeit, festzustellen, dafs v. 53 und v. 55 denselben Gedanken ausführen [1]). Der einzige Unterschied zwischen den beiden Versen ist nur der, dafs statt שַׁבְתִּי שְׁבוּת v. 55 gesetzt ist: תָּשֹׁבְןָ לְקַדְמָתָן. Demnach hätten wir in den letzteren Worten gleichsam eine offizielle Interpretation der Bedeutung jener Phrase zu erblicken. Auf den ersten Blick scheint nun diese Parallele sehr stark für die von *Ewald*, noch mehr aber für die von *Böttcher* vorgeschlagene Fassung zu sprechen. »Sie kehren in ihren früheren Zustand zurück« und »ich stelle sie wieder her« passen gut zu einander; dort ist der Ausdruck intransitiv, hier transitiv gewandt. Minder genau pafst *Ewald's* Deutung. Allein trotz dieses Augenscheines ist es sehr die Frage, ob man ein Recht hat, auf Grund dieser Stelle von der alten Uebersetzung abzugehen. Auch die »Wendung der Gefangenschaft« involviert die Rückkehr in die Heimat und demzufolge auch in den füheren Zustand. Auch sie pafst darum nicht schlechter in die Parallele, als jede freiere Uebersetzung. Nun wendet man freilich ein, dafs von einer Gefangenschaft Sodoms keine Rede sein könne, da Sodom zwar untergegangen sei, aber nicht durch Eroberung. Der Einwand ist vollkommen berechtigt und die Geschichte der Exegese zeigt, wie viel Kopfzerbrechen der Vers den Auslegern verursacht hat [2]). Die Erklärungsversuche, die auf diesem Wege, durch Substituierung eines Aequivalentes für Sodom, der Stelle einen erträglichen Sinn abzugewinnen suchen, sind als verfehlt abzulehnen.

---

[1]) Ueber diese Weitschweifigkeit der Ausdrucksweise Ezechiels vgl. *Smend*, Ezechiel S. XXIII f.

[2]) In Kürze vgl. über die älteren Deutungsversuche *Michaelis* zu d. St. Note *n* (p. ncn^{v}).

Den Schlüssel zum Verständnis liefert vielmehr m. E. בְּתִיקְהֶנָה v. 53 und der dieses Wort erklärende v. 46. Sodom ist von allem Anfang. wie Samarien, nur gewählt. um für Jerusalem als Folie zu dienen. Im Norden — da nun doch einmal Jerusalem in der Mitte des Trios stehen sollte — bot sich Samarien ungesucht dar. Schwieriger war es, im Süden eine passende Stadt zu finden, die wegen ihren Sünden eine harte Strafe erlitten. So bot sich dem Propheten Sodom als Notbehelf, obgleich sein Schicksal mit dem Jerusalems und Samariens wenig genug Aehnlichkeit hatte. Daher sind die Worte nicht zu pressen. Prefst man sie, so käme auch für v. 55 der absonderliche Gedanke heraus, dafs der Prophet wirklich im Ernste an eine Herstellung Sodoms gedacht habe. Fafst man jedoch Sodom so, wie oben angegeben ist, so wird man keine besondere Schwierigkeit darin finden, dafs auch von ihm ein Ausdruck gebraucht ist, der nicht genau pafst, zudem hier noch gar nicht speziell von der Rückkehr und Wiederherstellung Jerusalems die Rede sein soll. Hiervon handeln erst v. 59—63. Der Sinn des vorhergehenden Abschnittes ist doch der. dafs die tiefe Demütigung Jerusalems zum Ausdruck kommen soll. Es steht auf einer Stufe mit Sodom und Samarien. Vor ihnen, die es in den Tagen seines Hochmutes nicht einmal in den Mund nahm. hat es nicht nur nichts voraus; es mufs vielmehr noch dazu dienen, diese Städte zu rechtfertigen. Denn ihre Sünden erscheinen dann nicht mehr so beispiellos. seitdem Jerusalem noch schlimmeres sich hat zu schulden kommen lassen. Ist das aber der Sinn und die Absicht der Worte, so ergiebt sich daraus leicht, dafs hier nicht die Strafe, der Untergang Sodoms, das *tertium comparationis* bildet, wie sonst (Jes. 13, 19. Jer. 23, 14. Am. 4, 11 [Glosse]), sondern die Sündhaftigkeit. Deshalb hat der Prophet wohl auch v. 53 von den drei Städten einen Ausdruck gebraucht. ohne viel darüber zu reflectieren, dafs er wohl auf Jeru-

salem und Samarien pafste, nicht aber auf Sodom. Ich kann daher auch auf Grund dieser Stelle nicht die Notwendigkeit einsehen, von der Bedeutung »Gefangenschaft« abzugehen. Sie pafst freilich auf Sodom nicht; aber darauf pafst ebensowenig das תְּשֹׁבְןָ לְקַדְמָתְןָ. Eine Ungenauigkeit wird man also auf jeden Fall mit in Kauf nehmen müssen. Aber, wenn eine, warum denn nicht auch zwei?

Da nun die Phrase bei Ez. aufserdem an zwei anderen Stellen vorliegt, haben wir Gelegenheit, dies Resultat noch weiterhin an ihnen zu prüfen. C. 29 enthält die Weissagung über Aegypten. Dies soll zur Einöde und Wüste werden, der Pharao mit seinen Kriegern umkommen, wegen der Ueberhebung des Pharao,. der spricht: »Der Nil ist mein und ich habe ihn gemacht« (v. 3. 9); weil Aegypten so oft die Hoffnungen Israels getäuscht und es in's Verderben gestürzt hat (v. 6 f.). Das soll vierzig Jahre lang so bleiben. »Denn so spricht der Herr Jahve: Nach Ablauf von vierzig Jahren will ich Aegypten aus den Völkern, unter die ich es zerstreut habe, sammeln und die Gefangenschaft Aegyptens wenden und sie zurückbringen in das Land Pathros, das Land ihres Ursprungs und sie sollen ein Königreich sein, niedriger als die (anderen) Königreiche[1], und es soll sich fernerhin nicht über die Heiden erheben; und ich mache sie klein, dafs sie nicht fernerhin die Völker beherrschen und dafs nicht länger dem Hause Israel zum Verlafs ein Einkläger der Schuld sei, wenn dieses sich ihnen zuwendet und sie sollen erkennen, dafs ich der Herr Jahve bin.«

Hier ist der Thatbestand erheblich klarer. Aegypten wird für seinen Uebermut und nebenbei auch für die unheilvolle Rolle, die es in der israelitischen Geschichte gespielt hat, bestraft. Dem יְאֹר לִי des Pharao tritt das אֲנִי יהוה gegenüber. Die Strafe besteht in einem doppeltem: das Land

[1]) Text von v. 15 nach *Cornill.*

wird zur Wüste, über die keines Menschen, aber auch keines Tieres Fufs hinschreitet. Diese Strafe scheint dem Propheten das wichtigste zu sein; denn 11 f. führt er den Gedanken mit ermüdender Weitschweifigkeit aus und erst 12ᵇ wird, wie eine Appendix dazu, kurz noch das zweite Moment hinzugefügt, dafs auch die Bewohner unter die Völker verstreut werden sollen, was sich allerdings nach dem ersten fast von selbst versteht. Die Beendigung der Strafe nach vierzig Jahren schildert 13 ff. Dafs hier von dem Lande nicht mehr die Rede ist, mag begreiflich erscheinen. Denn das Land hat ja kein Unheil angerichtet. Die Beendigung des Strafgeschickes aber wird in dreifacher Weise ausgedrückt: 1) Sammlung der Aegypter aus den Völkern, unter die es zerstreut worden ist (v. 13), 2) »Wendung der Gefangenschaft«, 3) Rückkehr nach Pathros. Da nun als das zweite Moment der Strafe ausdrücklich die Exilierung genannt ist[1]), so können sich auch die v. 13 f. genannten Funktionen nur darauf beziehen. Die drei aufgeführten Punkte stellen aber einen guten Gedankenfortschritt dar: zunächst werden die Aegypter, die zerstreut sind, wieder gesammelt, dann wird der Gefangenschaft ein Ende gemacht und schliefslich kehren sie zurück zu »dem Lande ihres Ursprungs«. Auch hier kann von *Böttcher's* Auslegung keine Rede sein — ganz zu geschweigen von *Barth's* Deutung. Ebensowenig ist *Ewald's* Deutung, auch nicht in der modifizierten Fassung von *Smend*, anzunehmen. Da die »Gefangenschaft« vorzüglich pafst, liegt kein Grund vor, die blassere Bedeutung »Geschick, Mifsgeschick« zu bevorzugen, die freilich an dem Gedanken nichts wesentliches ändert.

Zum dritten Male findet sich die Phrase in dem Abschnitt, der von der Bezwingung des Gog und Magog und

---

[1]) Für הֵפִיץ (Hi. Ni.) in diesem Sinne vgl. bei Ez. 11, 16 f. 20, 34. u. a. für זָרָה 5, 10. 6, 5. 12, 15 u. a.

dem endlichen Siege Jahves handelt. Der Schlufsabschnitt dieses Teiles (39, 25—29) läfst noch einmal das Thema der ganzen ezechielischen Weissagung durchklingen: die Heiligung des Namens Jahves bei den Heiden. »So spricht darum der Herr Jahve: nun will ich die Gefangenschaft Jakobs wenden und mich des ganzen Hauses Israel erbarmen und um meinen heiligen Namen eifern. Und sie sollen ihre Schande und all ihre Untreue tragen [1]. die sie an mir verübt haben, wenn sie in ihrem Lande in Sicherheit wohnen und keiner sie scheucht. Wenn ich sie zurückbringe aus den Völkern und sammle aus den Ländern ihrer Feinde, und mich an ihnen als den Heiligen erweise angesichts der vielen Heiden, so werden sie erkennen, dafs ich Jahve, ihr Gott bin, der ich sie unter die Heiden in Verbannung führte und sie wieder in ihr Land sammelte. Und nicht will ich in Zukunft einen von ihnen dort zurückbleiben lassen, noch werde ich mein Antlitz in Zukunft vor ihnen verbergen, weil ich meinen Geist über das Haus Israel ausgegossen habe, Ausspruch Jahves.«

Auch hier verlohnt es sich kaum der Mühe, das Recht der herkömmlichen Uebersetzung erst weitläufig zu erweisen. Warum das אָשִׁיב אֶת־שְׁבוּת יַעֲקֹב etwas anderes besagen soll, als das, was der Rückkehr in's Land (v. 27) vorausgeht, ist schwer einzusehen. Auch dafs וְרִחַמְתִּי dabei steht — wie Jer. 33, 26 — wird man nicht dagegen einwenden. Allerdings ist diese Verbindung in der Geschichte der Phrase wohl nicht bedeutungslos. Sie kann uns erklären, wie es kam, dafs in der späteren Zeit die

---

[1] *Cornill* liest v. 26 mit *Hitzig, Ewald* und unter Benutzung des Kt. נָשׂוּ : נָשׁוּ und conjicirt כמרתם für כלמתם. Allein dieselbe Verbindung findet sich 16, 52 ff., welche Stelle den Commentar zur unsrigen liefert. Das Absehn Jahves ist auf den Erweis seiner Macht vor den Heiden gerichtet; die Restituierung Israels ist nur ein Akt darin, nicht der Zweck.

plastische Bedeutung »Gefangenschaft« verblafste zu der allgemeineren: »Unglück, Elend, Mifsgeschick«. Man mag sich später, als die unmittelbare Erinnerung an das Exil mehr und mehr schwand und dieses zu einem religiösen Faktor umgemünzt wurde, daran gewöhnt haben, in der Phrase einen Ausdruck für das Erbarmen Jahves, ein Aequivalent für רִחַם u. a. zu sehen. Wer das Exil selbst erlebt hatte, wufste, was »Gefangenschaft« bedeutet.

Von diesen beiden, zuletzt erörterten Stellen aus ist auch 16, 53 zu erklären. Ergiebt sich für jene als das Resultat der exegetischen Prüfung, dafs man keinen Grund hat, von der Uebersetzung »die Gefangenschaft wenden« abzugehen, so folgt daraus, dafs auch an dieser schwerlich eine andere Bedeutung zu postulieren ist. Dafs die Schwierigkeit der Erklärung von שְׁבוּת סְדֹם sich auch ohne eine Aenderung der Uebersetzung heben läfst, glaube ich oben gezeigt zu haben.

Als Resultat bezüglich der ezechielischen Stellen ergiebt sich demnach, dafs wir hier das Vorkommen der Phrase zum ersten Mal mit Sicherheit belegen können und dafs sich an diesen, kritisch unverdächtigen, Stellen kein Anlafs findet, von der alten Uebersetzung abzugehen. Damit möchte denn ein Teil der Frage gelöst sein. Ob sie Ezechiel selbst geprägt, ob er sie von einem andern übernommen, das läfst sich freilich nicht mehr ermitteln. Für uns hat er sie jedenfalls in die Literatur eingeführt.

Es bleibt nun noch eine Anzahl von Stellen übrig, die aus nachexilischer Zeit stammen und die z. T. in der Geschichte der Auslegung eine verderbliche Rolle gespielt haben. Folgende sind es: Dt. 30, 3. Jo. 4, 1. Ps. 14, 7 (= 53, 7). 85, 2. 126 (1). 4. Thr. 2, 14. Hi. 42, 10.

Die Stelle Dt. 30, 3 macht der Erklärung keine Schwierigkeiten. Sie ist aus prophetischen Stücken zusammengestellt und ihre Erklärung kann daher durch

Hinweis darauf gekürzt werden. Nachdem Israel empfohlen worden ist, die Worte des Gesetzbuches sich zu Herzen zu nehmen, »so«, fährt der Verf. fort, für den Fall, dafs das geschieht, »wird Jahve dein Gott deine Gefangenschaft wenden und wird sich deiner erbarmen und wird dich wiederum aus allen Völkern, unter die dich Jahve dein Gott zerstreut hat, sammeln«. Zu v. 3ª vgl. Ez. 39, 25. Jer. 33, 26. (30, 18); zu 3ᵇ Ez. 39, 27. Jer. 29, 14. Die Situation, der durch das שׁוּב שְׁבוּת ein Ende gemacht werden soll, ist auch hier klar. Israel ist zerstreut unter die Heiden; nun aber soll es gesammelt werden. Auch hier ist wieder die charakteristische Zusammenstellung von שׁ׳ שׁ׳ und רִחַם zu bemerken, die indes auf die Bedeutung des ersteren Ausdruckes noch keinen Einflufs ausgeübt hat. Dafs die LXX hier ganz frei übersetzen καὶ ἰάσεται κύριος τὰς ἁμαρτίας σου, wird man wohl nicht gegen die Richtigkeit der andern Uebersetzung in's Feld führen.

Nicht anders liegt die Sache Jo. 4, 1, wo die Worte in der Beschreibung der messianischen Zeit vorkommen. Nachdem der Prophet von der grofsen Geistausgiefsung geredet, führt er c. 4 fort: »Denn siehe, in jenen Tagen und in jener Zeit, wo ich die Gefangenschaft Judas und Jerusalems wenden werde, da sammle ich alle Heiden und führe sie zum Thale Josaphat und gehe dort mit ihnen in's Gericht, weil sie mein Volk und Erbe Israel unter die Heiden zerstreut und mein Land geteilt haben . . .« Auch an dieser Stelle giebt der Zusammenhang deutlich genug die Erklärung für die Worte ab. Ist mit פִּזְּרוּ בַגּוֹיִם (nämlich Israel) wirklich gemeint, was die Worte besagen, bedeutet וְאֶת־אַרְצִי חִלֵּקוּ, was es dem Wortlaute nach bedeuten mufs, so ist nicht einzusehen, warum hier שׁוּב שְׁבוּת etwas anderes heifsen soll, als »Gefangenschaft wenden.« Freilich folgt dann auch daraus, dafs Joel nicht in die vorexilische Zeit versetzt werden kann, weshalb

Steiner z. d. St. gegen diese Deutung energisch Einsprache erhoben hat[1]). Freilich hat die Phrase hier bereits einen weiteren Sinn; es ist nicht an die Abwendung des Exiles gedacht, sondern an das Ende aller Not, das mit dem Tage Jahves, dem Traum der Zukunft, anbricht[2]). Dafs auch jetzt noch das Ende der Gefangenschaft im Vordergrunde steht, ist dabei auch begreiflich[3]).

Auch in den Psalmen findet das Wort in ähnlichem Zusammenhange seine Stelle. Ps. 14, 7 und in der zweiten Recension desselben Psalmes 53, 7 bittet der Dichter angesichts der über die Gemeinde herrschenden gottlosen Feinde: »O dafs doch von Zion Hülfe her Israel käme! Wenn Jahve die Gefangenschaft seines Volkes wendet, dann jubele Jakob, jauchze Israel.« Der Sinn und die Abfassungszeit dieses Psalms ist viel umstritten[4]). Die Auffassung dürfte der Wahrheit am nächsten kommen, die in der sehr allgemein gehaltenen Schilderung der Feinde ein Kennzeichen der späteren Zeit erblickt. Dann aber liegt ein chronologisches Bedenken gegen die Uebersetzung »Gefangenschaft wenden« nicht vor. Die Hauptfrage ist aber die, wieweit diese Uebersetzung in den Sinn pafst. Die Situation ist nicht deutlich gekennzeichnet. Die Feinde werden nur ganz allgemein als gottlose Bösewichte dargestellt und zwar in Zügen, die nicht mehr überall sicher zu deuten sind. Von der Situation des Volkes erfahren wir erst recht nichts, aufser was sich aus שׁוּב שְׁבוּת erschliefsen läfst. Man wird daher vorsichtiger Weise diese

---

[1]) Vgl. jedoch auch *Kuenen*, Einleitung 2² 330.

[2]) Vgl. *Wellhausen*, Skizzen u. V. 5 168. — *Holzinger* ZatW. 9 113 ist zu modifizieren.

[3]) *Olshausen*, Psalmen 77.

[4]) Eine eingehende Behandlung der Frage, aus welcher Zeit der Psalm stammt, wird man hier nicht erwarten. Vgl. *Olshausen* Psalmen 76 ff. Die Bemerkungen von *Baethgen*, Comment. zu den Pss. S. 35 scheinen mir keinen Fortschritt zu bezeichnen.

Stelle sammt ihrer Parallele (53, 7) bei der Bestimmung der Bedeutung zunächst aus dem Spiel zu lassen haben. Ehe wir die Bedeutung des Ausdruckes in den Psalmen bestimmen können, ist es notwendig, erst noch die anderen Stellen einer Betrachtung zu unterziehen. Dann wird weiter zu fragen sein, inwiefern von jenen Stellen aus auch ein Licht auf diese fällt.

In Ps. 85 begründet der Sänger seine Bitte um Hülfe v. 2 ff. mit den Worten: »Du hast Dein Land begnadigt, Jahve, hast die Gefangenschaft Jakobs gewendet; du hast die Verschuldung deines Volkes aufgehoben, alle ihre Sünde vergeben, du hast hinweggenommen all' deinen Grimm, (etwas) abgelassen von der Glut deines Zornes.« Man bemerkt hier auf den ersten Blick an der Umgebung auch die sich anbahnende Umwandlung der Bedeutung, wenn man diese Stelle neben die oben besprochenen, etwa aus Ezechiel hält. Dafs die aufgezählten Prädikate sich auf die Beendigung des Exiles beziehen, unterliegt keinem Zweifel. Darin ist also die Continuität der Bedeutung völlig festgehalten. Trotzdem wird man es begreiflich finden, wenn neben »begnadigen, die Verschuldung aufheben, vom Zorne lassen« u. s. w. die Worte auch mehr und mehr abgeschliffen wurden und dem zufolge an die Stelle der ursprünglichen, lebensvollen Anschauung der blasse Allgemeinbegriff tritt, wenn aus der »Gefangenschaft« schliefslich die Summe der in ihr begriffenen Leiden, »das Elend« schlechthin wird. Das wird vollends deutlich an der letzten Psalmenstelle 126, 1. 4.

Wie Ps. 85 hebt auch Ps. 126 mit dem historischen Rückblick an: »Als Jahve die Gefangenschaft Zions wandte [1]), war es, als träumten wir; da war voll Lachens unser Mund und unsre Zunge voll Jubels; da sprach man unter den Heiden:

---

[1]) Dafs v. 1 mit den LXX שִׁיבַת in שְׁבִית zu ändern ist, wird heute wohl allgemein zugegeben.

Jahve hat Grofses an ihnen gethan. Jahve hat Grofses an uns gethan, wir waren fröhlich. Wende, Jahve, unsre Gefangenschaft, wie Wasserbäche im Süden.« V. 1 geht auf die Beendigung des Exiles, v. 4 wird aber das Wort von der Beendigung der gegenwärtigen schlimmen Lage des Volkes gebraucht. Daraus ergiebt sich, dafs für die Empfindung und in dem Bewufstsein des Frommen der späteren Zeit die gegenwärtige Lage mit dem Exile auf eine Stufe gestellt und damit gleichfalls als eine Art Exil betrachtet wurde[1]). Aus diesem Gebrauche erklärt sich die ganze Entwickelung, die der Begriff durchgemacht hat und die in der allgemeinen Fassung der Bedeutung von שְׁבוּת endigt.

Die Stelle Thr. 2, 14 bietet nichts besonders Bemerkenswertes. Nach einer Schilderung des traurigen Zustandes Zions infolge des über es ergangenen Gerichtes fährt der Verfasser fort: »Deine Propheten schauten Trug und abgeschmackte Dinge und offenbarten nicht deine Vergehungen, dafs sie deine Gefangenschaft gewendet hätten; sondern sie schauten trügliche und * *[2]) Orakel.« Da im vorhergehenden (2, 1 ff.) die Zerstörung Jerusalems geschildert ist, von der Exilierung aber nur vorübergehend die Rede ist (v. 9), so pafst allerdings »Gefangenschaft« an dieser Stelle nicht besonders. Denn dafs mit שְׁבוּת nur auf die im v. 9 berührte Zerstreuung »ihres Königs und ihrer Obersten« unter die Heiden zurückgewiesen sein sollte, ist wenig plausibel. Man wird daher auch hier eine weitere Bedeutung »Unglück, Mifsgeschick« zu statuieren haben, über deren auch an der vorliegenden Stelle noch deutlich zu erkennenden Zusammenhang mit dem Exil bereits oben hingewiesen worden ist.

---

[1]) Vgl. *Olshausen*, Psalmen 77.

[2]) Das ἅπαξ λεγόμενον מַדּוּחִים wird gewöhnlich »Verstofsung« und der Ausdruck dann als »Orakel, das zur Verstofsung führt« gedeutet. So bereits die LXX (ἐξώσματα). Doch ist diese Uebersetzung fraglich.

Es bleibt nun noch die Stelle Hi. 42, 10 übrig, die in der Geschichte der Erklärung unseres Ausdruckes am meisten Unheil angerichtet hat. Es heifst da: וַי״י שָׁב אֶת־שְׁבוּת אִיּוֹב בְּהִתְפַּלְלוֹ בְּעַד רֵעֵהוּ וַיֹּסֶף י״י אֶת־כָּל־אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנֶה׃ Es liegt auf der Hand, dafs hier von einem »Wenden des Gefängnisses Hiob's« nicht die Rede sein kann, da Hiob ja nicht gefangen war [1]). Es lag also hier die Notwendigkeit vor, den Begriff weiter, als »Gefangenschaft« zu fassen. Da bot sich denn als vorzüglich passend die *Ewald*'sche Deutung dar »die Wendung d. h. das Geschick eines Unglücklichen wenden«, d. h. ihn begnadigen, befreien. Wenn man in der Regel auf diese Stelle hinweist, um die Unhaltbarkeit der Uebersetzung »Gefangenschaft« klar zu stellen, so zeigt eben dies, dafs man in der Erklärung des Begriffes einen methodologisch sehr bedenklichen Weg einschlägt. Denn diese Stelle ist in ihrem ganzen Zusammenhang in der Geschichte der Phrase einzigartig und schon darum, ganz abgesehen von dem Urteil über das Alter des Buches, auf jeden Fall nicht am Anfang, sondern am Schlusse zu behandeln. Uebersieht man das, wie es in der Regel geschehen zu sein scheint, so mufs das auf diesem Wege gewonnene Resultat in bedenklicher Weise unsicher werden [2]).

[1]) Schon die Versionen spiegeln die Schwierigkeiten wieder: LXX: ὁ δὲ κύριος ηὔξησε τὸν Ἰώβ· εὐξαμένου δὲ αὐτοῦ καὶ περὶ τῶν φίλων αὐτοῦ ἀφῆκεν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν. ἔδωκεν κτλ. Σ: καὶ ὁ κύριος ἐπέστρεψε τὴν ἀποστροφὴν τοῦ Ἰώβ, ἐν τῷ προσεύξασθαι αὐτὸν περὶ τῶν ἑταίρων αὐτοῦ. Θ: κύριος ἐπεστράφη πρὸς μετάνοιαν τὴν διὰ τοῦ Ἰώβ ἐν τῷ προσεύξασθαι αὐτὸν περὶ τῶν ἑταίρων αὐτοῦ. Vgl. Syr. hex. bei *Field*, Hexapla 2, 181. Peš. hat auch hier: ܘܡܦܢܝܢܐ ܐܗܦܟ ܗܦܟܬܗ, Trg. אתיב ית גלות איוב.

[2]) Diese Schwierigkeiten würden wegfallen, wenn die nach dem Vorgange älterer Gelehrten (*Will. Warburton*, The divine legation of Moses demonstrated 5² [Lond. 1765] B. 6, 2.) bes. von *G. H. Bernstein*, *Keil* u. *Tzschirner's* Analekten f. d. Stud. d. exeg. u. syst. Theol. 1, 3 [1813] begründete Hypothese, dafs Hiob Repräsentant der »israelitischen Nation in ihren allgemeinen Leiden« sei,

Die Einzigartigkeit dieser Stelle steht in dem engsten Zusammenhang mit dem in dem Buche überhaupt behandelten Problem. Hier zum ersten Male tritt uns die Phrase in ihrer Anwendung auf eine Einzelperson entgegen: an keiner einzigen Stelle sonst. Vielmehr ist sie überall auf das ganze Volk und auf sein Geschick angewendet. Dafs ein solcher Gebrauch gegenüber dem prophetischen nicht primär ist und nicht primär sein kann, braucht hier nicht weiter nachgewiesen zu werden, sondern ergiebt sich für jeden, der die Entwickelung der israelitischen Religion kennt, von selbst. Die Brücke für diese Uebertragung des Begriffes werden wohl die Psalmen gebildet haben. Dafs man in der Gemeinde von Jahve bekannte, er habe einst die Gefangenschaft des Volkes gewendet, und dafs man daran die Bitte um Abwendung von allem Jammer und Not auch der Gegenwart knüpfte, das führte diesen Begriff als Faktor auch in die Frömmigkeit des Individuums ein und zwar in derselben Weite der Fassung, in der auch die nachexilische Gemeinde im Hinblick auf sich von einem שׁוּב שְׁבוּת reden konnte.

Erwägt man also den Zusammenhang zwischen der Hiobstelle einerseits und den verschiedenen Psalmversen andererseits rein historisch, so wird man schwerlich zu dem Resultate kommen, dafs die Uebersetzung »Jemandes Gefangenschaft wenden« mit Rücksicht auf die erstere völlig unmöglich sei.

Setzt man dagegen, wie sich das auch an anderen Stellen als notwendig erwiesen hat, für »Gefangenschaft« das Aequivalent »Not, Elend, Mifsgeschick« o. ä. ein, so ist jede Schwierigkeit gehoben, ohne dafs man darum von

wirklich stichhaltig wäre. Man kann dafür auf die Stelle Baba Batra c. 1 fol. 15a verweisen, die die Person des Hiob für eine blose Fiction erklärt. Allein dieser Hypothese stehen so viele Schwierigkeiten im Wege, dafs sie mit Recht jetzt ziemlich allgemein aufgegeben sein dürfte.

dem durch die geschichtliche Entwickelung Gegebenen abzuweichen nötig hätte. Dem Sinne nach kommt das freilich der von *Böttcher* vorgeschlagenen und an dieser Stelle z. B. von *G. L. Studer* und *J. G. E. Hoffmann*[1]) acceptierten Uebersetzung »wiederherstellen« ungefähr gleich, die sich doch an anderen Stellen als unmöglich erwiesen hatte. Wenn man übersetzt: »Jahve wandte die Not Hiobs«, so kommt das von *Studer* und *Hoffmann* bereits hier angenommene Moment der Herstellung in den folgenden Worten zur Geltung »und er erstattete allen Besitz Hiobs zwiefach«, was ja die Wiederherstellung involviert[2]).

Die Stellen, an denen sich שׁוּב שְׁבוּת findet, sind hiermit erschöpft. Ehe die Resultate der exegetischen Erwägung dieser Stellen zusammengefafst werden können, ist es nötig, noch auf die oben bereits ebenfalls berührte Stelle Nu. 21, 29 etwas näher einzugehen. Dort heifst es: »Wehe dir Moab, du bist verloren, Volk des Kemoš. Er hat seine Söhne zu Flüchtlingen hingegeben und seine Töchter in die Gefangenschaft.« Die Zusammenstellung von פְּלֵטִים und שְׁבִית läfst keinen Zweifel, dafs an dieser Stelle wenigstens שְׁבִית »Gefangenschaft« bedeutet. M. W. besteht auch unter den Exegeten darüber kein Zweifel[3]). Das ist auch nicht gut möglich, weil alle anderen Erklär-

---

[1]) Vgl. *Studer*, d. Buch Hiob 1881, 178. *Hoffmann*, Hiob. 1891, 92 f.

[2]) Die freie Uebersetzung *Renan's* (le livre de Hiob 1865, 190) mag hier wenigstens erwähnt werden: *Et pour recompenser Job d'avoir pré pour ses amis, Jéhovah le rétablit dans son ancien état et lui rendit en double tout ce qui lui avait appartenu.*

[3]) Der Thatbestand wird auch von *Ewald* ausdrücklich zugegeben (Lehrb. der hebr. Sprache[8] § 165[c] S. 130 Anm. 3). Auch *Böttcher*, Neue krit. Aehrenlese z. A. T. 1 65 sagt, dafs שְׁבִית hier notwendig = שִׁבְיָה sei. *Barth* hat sich leider nicht darüber geäufsert, wie er die — von ihm angeführte — Stelle zu übersetzen gedenkt.

ungsversuche dieser Stelle gegenüber versagen. Es paſst hier lediglich »Gefangenschaft« in den Zusammenhang. Man sollte nun denken, daſs man den von hier aus zu gewinnenden festen Anhaltspunkt auch bei der Erklärung von שׁוּב שְׁבוּת verwendet hätte. Aber trotzdem man die Bedeutung »Gefangenschaft« für שְׁבִית an dieser Stelle zugab — nur *Barth* scheint sie zu leugnen[1]) —, glaubte man שְׁבוּת resp. שְׁבִית auseinanderreiſsen zu sollen[2]).

Zum Glück haben wir noch einen authentischen Zeugen dafür, daſs man das שְׁבִית Nu. 21, 29 von dem in שׁוּב שְׁבוּת vorliegenden nicht getrennt hat. Es ist bereits oben bemerkt worden (s. S. 55f.), daſs Nu. 21, 29 benutzt ist bei Jer. 48, 47. Beide Stellen mögen hier nebeneinander stehen, damit das Verhältnis völlig deutlich wird:

Nu. 21, 29:	Jer. 48, 46f.
אוֹי־לְךָ מוֹאָב אָבַדְתָּ עַם־כְּמוֹשׁ נָתַן בָּנָיו פְּלֵטִים וּבְנֹתָיו בַּשְּׁבִית לְמֶלֶךְ סִיחוֹן׃	אוֹי־לְךָ מוֹאָב אָבַד עַם־כְּמוֹשׁ כִּי־לֻקְּחוּ בָנֶיךָ בַּשֶּׁבִי וּבְנוֹתֶיךָ בַּשִּׁבְיָה׃ וְשַׁבְתִּי שְׁבוּת־מוֹאָב בְּאַחֲרִית הַיָּמִים וגו׳

Es bedeutet einen exegetischen Gewaltstreich sonder gleichen und läſst sich nur durch den Druck einer vorgefaſsten Meinung erklären, wenn man, wie *Böttcher* thut[3]), einen Unterschied von שֶׁבִי, שִׁבְיָה an der Jeremiastelle annimmt. Vielmehr liegt auf der Hand, daſs שִׁבְיָה an die Stelle des von Nu. 21, 29 gebotenen שְׁבִית getreten ist, weil dies von dem Verf. für die im folgenden angewandte

---

[1]) Er behauptet, daſs שְׁבִית nie Gefangenschaft bedeute (s. o. S. 11f.); da er Nu. 21, 29 ausdrücklich citiert, ist nur anzunehmen, daſs er eine besondere Uebersetzung dafür vorzuschlagen hat; daſs die Bedeutung »Sammlung« für diese Stelle unbrauchbar ist, wird auch Barth zugeben.

[2]) So auch *Olshausen*, Lehrb. d. hebr. Spr. § 219a, der שְׁבִית »als Nebenform von שִׁבְיָה« von שְׁבוּת trennt.

[3]) AaO. 65. Vgl. *Barth*.

Phrase gebraucht wurde. Demnach ist שְׁבוּת nicht von שְׁבִי, שִׁבְיָה verschieden, sondern damit identisch und auch von שְׁבִית Nu. 21, 29 nicht zu trennen.

Es dürfte aus dem Vorhergehenden erhellen, dafs sich bei sorgfältiger Prüfung aller in Betracht kommenden Stellen kein Grund ergiebt, von der Uebersetzung »Gefangenschaft wenden« als der ursprünglichen Bedeutung abzugehen; wohl aber dafs eine Erweiterung und Verallgemeinerung dieses Begriffes im Verlaufe seines Gebrauches anzunehmen ist, die sich aus seiner Geschichte vollauf erklärt.

שְׁבִית gehörte als Aequivalent von שְׁבִי, שִׁבְיָה bereits der älteren Sprache an (Nu. 21, 29). Im Exil taucht dann die Phrase (שְׁבִית) שׁוּב שְׁבוּת als ein Bestandteil der messianischen Hoffnung auf, zuerst bei Ez. mit Sicherheit nachzuweisen, der sie vielleicht geprägt hat. Dafs die Paronomasie zu der immerhin nicht häufigen Verwendung von שׁוּב im transitiven Sinne mitgewirkt hat, läfst sich wohl mit Grund annehmen. Seit dieser Zeit verschwindet die Phrase so wenig, wie die in ihr zum Ausdruck kommende Hoffnung und andere, mit ihr in Verbindung stehende Ausdrücke (אַחֲרִית etc.). Aber wie diese Hoffnung selbst im Laufe der Zeit Wandlungen unterworfen worden ist, so auch die Phrase. Das Exil ging zu Ende, aber die messianische Zukunft, von der die exilischen Propheten geweissagt hatten, wollte nicht eintreten. Vielmehr erschien auch die Gegenwart mit ihren Nöten und Kämpfen nur als eine Fortsetzung der Verbannung des Volkes. Da lag es nahe, von der in der Zukunft ersehnten Wendung dieser traurigen Situation denselben, mit der messianischen Hoffnung enge verknüpften Ausdruck שׁוּב שְׁבוּת zu gebrauchen. An Ps. 126, 1 und 4 können wir diese Uebertragung noch studieren. Was dort die Gemeinde von der ihr durch Jahve in der Vergangenheit zu Teil gewordenen Hülfe bekennt, setzt sich ihr unwillkürlich in die Bitte für die

Zukunft um. In der Empfindung der nachexilischen Gemeinde besteht also zwischen der Lage der Deportierten und derjenigen der sich nicht recht erholenden Gemeinde ein gewisser Zusammenhang. Durch diese Uebertragung des Begriffes auf ganz andere Zeitverhältnisse ist sein Sinn natürlich nicht unberührt geblieben. שְׁבוּת streifte mehr und mehr die ursprüngliche, prägnante Bedeutung »Gefangenschaft« ab und tauschte dafür die blassere, aber dem späten Gebrauch besser entsprechende »Not, Elend« ein. Die letzte Etappe in dieser Entwickelung bezeichnet die Verwendung Hi. 42, 10. Hier ist die Verbindung mit der messianischen Hoffnung vollkommen gelöst und die Phrase auf das Individuum und seine Erlebnisse angewendet.

Diese Skizze der Entwickelung des Begriffes wird, wie ich hoffe, allen Stellen gerecht, ohne doch die historischen Zusammenhänge aufser acht zu lassen. Auch das Wahrheitsmoment, das darin liegt, dafs man bei einzelnen Stellen an der alten Uebersetzung Anstofs nahm, kommt so zur Geltung, aber in einer Weise, die nicht zur Vergewaltigung anderer Stellen führt.

Zum Schlusse wird noch mit ein paar Worten auf die Bildung von שְׁבוּת, שְׁבִית zurükzukommen sein. Freilich ist bei dem Zustande der Ueberlieferung hier mehr, wie irgend sonst wo, Vorsicht geboten. Ueber das Schwanken der Ueberlieferung zwischen שְׁבוּת und שְׁבִית ist bereits oben (S. 14 ff.) gehandelt worden. Das vom Kt. gebotene שְׁבִית ist nur Nu. 21, 29 vom Qr. unangefochten gelassen. Vielleicht darf man von dieser Stelle ausgehen. Dann würde man als das urprüngliche die Form שְׁבִית anzusehen haben, und dies wäre von שְׁבִי mit dem Feminin-ת zur Bezeichnung der Abstractbedeutung abgeleitet[1]), שִׁבְיָה und שְׁבִית demnach Parallelbildungen[2]). Als in der späteren

[1]) Vgl. dazu *Stade*, Gramm. § 319b.

[2]) Dies scheint auch die Auffassung von *Movers* (de utriusque rec. Jer. indole 15) zu sein.

Sprache unter dem Einflufs des Aramäischen die Abstractendung וּת— häufiger wurde, mag dann שְׁבִית durch שְׁבוּת verdrängt worden sein [1]. Das Schwanken der Ueberlieferung, wie es sich in dem Wechsel von Qr. und Kt. zeigt, dürfte dann darauf hinweisen, dafs der Verdrängungsprozefs nicht völlig gelungen ist.

---

[1] Vgl. die oben S. 15 angeführten Beispiele.

Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel.

Von **Max Löhr**, a. o. Prof. in Breslau.

A.

Die echte LXX-Uebersetzung.

In dem 4. Theile seiner Orientalischen und Exegetischen Bibliothek, Frankfurt a/M. 1773, S. 1—44 giebt Joh. Dav. Michaelis Nachricht über die (römische) Ausgabe des LXX-Textes zum Daniel nach dem cod. chis. und schliefst mit dem Satze: »Theologen, Philologen, und Critici, werden aus diesem Auszuge sehen, dafs ihnen diese älteste Uebersetzung Daniels, so schlecht sie auch allerdings in der Hauptsache gerathen ist, sehr viel Anlafs zu Untersuchungen giebt.«

Noch im 4. Bande seiner Mittheilungen, Göttingen 1891, S. 351 ff. bezeichnet Paul de Lagarde die Vorfrage für die Behandlung des Daniel-Buches »wie steht es um die Ueberlieferung des Textes« als ebenso unumgänglich wie bis zur Zeit noch unbeantwortet.

Den beiden genannten Abhandlungen verdanke ich die Anregung zur folgenden Untersuchung.

Wir besitzen bekanntlich die echte LXX-Uebersetzung zum Daniel nur in Einer Minuskel-Handschrift, dem berühmten hexaplarischen Propheten-Codex cod. chis. R VII

45, nach Neueren etwa dem 11. Jahrh. angehörig. Im Jahre 1772 erschien die römische Ausgabe dieses Textes unter Zusammenwirken des Blanchinus, Vincentius de Regibus und Simon de Magistris[1]) mit dem Titel Δανιὴλ κατὰ τοὺς Ο' ἐκ τῶν τετραπλῶν Ὠριγένους. Daniel secundum LXX, ex Tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice annorum supra DCCC. Romae, typis Propagandae Fidei. Ihr folgten 1773 und 74, von Joh. Dav. Michaelis besorgt, zwei Abdrücke, der erste ohne, der andre mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen[2]). Eine neue Ausgabe, zugleich mit Anmerkungen und Vorwort[3]) veranstaltete Carolus Segaar, Trajecti ad Rhen. 1775. Nach Segaar besorgte dann Heinr. Aug. Hahn eine Text-Ausgabe mit kritischer Benutzung der syro-hexaplarischen Uebersetzung: Δανιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, Lipsiae 1845. Endlich gab zu Rom im Jahre 1877 Joseph Cozza im 3. Bande der sacr. bibliorum vetustissima fragmenta graeca et latina den Text unserer Handschrift noch einmal auf's Sorgfältigste mit allen erforderlichen Bemerkungen heraus[4]).

Zu diesem griechischen Original-Text ist uns aufbehalten eine syrische Uebersetzung desselben, von dem monophysitischen Bischof Paul von Tella 617 im Auftrage des Patriarchen Athanasius von Antiochia angefertigt[5]). Dank der beinahe wörtlichen Uebertragung können wir aus ihr den griechischen Text ziemlich leicht bis ins

---

[1]) Vgl. Field, Origenis Hexapl. II 3 S. 904 ff., Tischendorf, V. T. graece, VII. ed., tom. 1 pag. 37.

[2]) Genaues über die Art des Nachdrucks bei Joh. Dav. Michaelis. a. a. O. S. 3 f.

[3]) animadversiones et praefationem adiecit.

[4]) Den Abdruck unseres Textes bei Holmes-Parsons und Angelo Mai übergehn wir hier.

[5]) Ueber die Anfertigung dieser Uebersetzung vgl., was Nestle zusammengestellt hat Th. L. Z. 1876, Sp. 178 f.

Einzelne rekonstruieren[1]). Auch diese Uebersetzung liegt nur in Einer, zu Mailand befindlichen, dem 8. Jh. angehörigen Handschrift vor. Sie wurde zum ersten Male veröffentlicht von Cajetanus Bugatus ܕܕܢܝܐܝܠ ܐܝܟ ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܕܫܒܥܝܢ ܡܢ ܬ̈ܛܪܦܠܐ ܦ̈ܩܝܐ Daniel secundum editionem LXX interpretum ex tetraplis desumptam. Ex codice syro-estranghelo bibliothecae ambrosianae syriace edidit etc. Mediolani 1788. Hierauf hat sie photolithographisch herausgegeben Antonio M. Ceriani im 7. Bande der monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim bibl. ambros., Mediolani 1874.

Den echten LXX-Text des Daniel in möglichster Reinheit darzustellen und zu untersuchen, ist unser Ziel.

Zur Erreichung desselben gilt es zunächst, den Chisianus (= G) und den hexaplarischen Syrer (= S) zu vergleichen. Diese Arbeit ist unsers Wissens bereits unternommen worden, zuerst von Bugatus in den adnotationes zu seiner Ausgabe S. 130 ff. und dann von Hahn in den Fufsnoten zum griechischen Text. Abgesehen von Einzelheiten, die sie übersehen haben, fehlte ihnen das Material in der gesicherten Form, in der es uns heute vorliegt und folgte besonders Hahn einer unrichtigen Methode; endlich von Augustin Bludau, de alexandrinae interpretationis libri Danielis indole critica et hermeneutica, pars I, Inaugural-Dissertation Münster 1891, S. 44. § 5. Er bietet nur quaedam annotationes criticae[2]). Darum

---

[1]) Vgl. T. Skat Roerdam libri Jud. et Ruth, Havniae 1859 (cum dissertatione praemissa de regulis grammaticis, quas secutus est Paulus Tellensis in V. T. ex graeco syriace vertendo). Die Grundsätze, nach denen das Daniel-Buch ins Syrische übertragen, ebenso wie die der griechischen Uebersetzung desselben, hoffe ich demnächst vorlegen zu können.

[2]) Als ich schon am Abschlufs meiner Untersuchung stand, wurde ich durch Herrn Prof. Krawutzcky freundlichst auf diese Arbeit aufmerksam gemacht. In Manchem bin ich mit ihren Re-

haben wir im Folgenden noch einmal die Abweichungen sowohl im Text wie in den hexaplarischen Zeichen vollständig zusammengestellt und auf ihren textkritischen Werth geprüft.

I. *Schreibfehler* [1]).

a) in G:

cap. 2.

v. 9. γνώσομαι ὅτι ... δηλώσητε: δηλώσετε.

v. 11. μή τι ἄγγελος: allgemein bieten die Ausgaben τις [2]).

v. 14. ἀριωχὴ τῷ ἀρχιμαγείρῳ: ἀριώχῃ. Vgl. zum Accent v. 15 u. Cozza's Anm. z. Stelle.

v. 33. ὀστρακίνου ܚܨܦܐ: ὀστράκου.

v. 45. συνηλόησε S am Rande ΣΥΝΗΛΟΑΗΣΕΝ: συνηλοίησε.

v. 47. ἐπ αληθέι (sic): ἐπ' ἀληθείας. Vgl. v. 5. 8. 9. 8, 26.

cap. 3.

v. 2. βασιλέων καὶ κυριεύων ܡܢ ܡܫܠܛܢܐ: βασιλεύων. ἐπεξουσιῶν: ἐπ' ἐξουσιῶν. Ebenso v. 3.

v. 15. ἐμβηθήσεσθε ܡܬܪܡܝܢ: ἐμβληθήσεσθε.

---

sultaten zusammengetroffen. Ich citiere sie nur, wo ich ihr etwas zu danken habe.

[1]) Hier sind diejenigen Stellen zusammengetragen, bei welchen es sich von selbst oder durch Vergleichung von G und S ergab, dafs sie »fraglos durch Schreibfehler entstellt und ihre Korrektur absolut sicher.« E. Nestle, L. C. B., 1892, Sp. 274. — Es fehlen hier Stellen wie IV, 5 (8 f.) ἦν. XII, 1 χώραν. XIV, 13 καταστῆσαι u. ä. Sie werden in einem späteren Theil der Untersuchung unter anderm Gesichtspunkt behandelt.

[2]) Diese Korrektur ist oben aufgeführt, weil sie in der That, den griechischen Text für sich betrachtet, nahe liegt; doch scheint S ܐܠܐ ܐܢ ܡܠܐܟܐ schon εἰ μή τι gelesen zu haben, da er τις stets durch ܐܢܫ wiedergiebt; andrerseits εἰ μή τι bisweilen durch blofses ܐܠܐ ܐܢ übersetzt wird, Luc. 9, 13 u. ö.

v. 24. προςεύξατο ... καὶ ὕμνησαν ܨܠܝܘ: προςεύξαντο. Vgl. übrigens v. 25.

v. 29. ἠνομήσαμεν: ἠνομήσαμεν.

v. 35. ἀβραάμ: ἀβραάμ.

v. 46. στίπυον: στύππιον. Bei Holmes-Parsons schwanken die Schreibungen zwischen στιπυον στιππύον στυππιον στυπειον.

v. 47. δεηχεῖτο (i. d. Anm. διηχεῖτο): διεχεῖτο.

cap. 4.

v. 15 (19). ἐξερήμωσας: ἐξηρήμωσας.

v. 19 (23). κεκριμμένα S am Rande ebenso: κεκριμένα.

v. 24 (28). ἐπὶ συντελείας τ. λόγου: ἐπὶ συντελείᾳ ... Vgl. v. 21 (25). 29 (31).

v. 25 (29). κ. τῆς βασιλείας σου ܘܠܡܠܟܘܬܟ: κ. τὴν βασιλείαν σου.

v. 29 (31). ἁγνοιάι (sic): ἀγνοιαί. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.

ἐ (am Schlufs ein. Zeile) ἐπληρώθησαν (am Anfang d. neuen Zeile): ἐπληρώθησαν.

v. 31 (34). βασιλείαν βασιλέων ܡ̈ܠܟܘܬܐ ܕܡ̈ܠܟܐ: βασιλείας β.

v. 32. γεάς: γενεάς. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.

v. 34. τοῖς οἰκοῦσιν αὐταῖς ܒܗܘܢ: ἐν αὐταῖς.

cap. 5.

v. 1. τ. βασιλειῶν ܕܒܝܬ ܡܠܟܘܬܐ: βασιλείων. Vgl. 6. 18.

v. 2. οἰνοχοῆσαι: οἰνοχοῆσαι.

v. 3. ἠνέχθη: ἠνέχθη.

v. 5. κατέναντι λύχνους: κ. λύχνου.

v. 7. ἀπαγγεῖ: ἀπαγγεῖλαι.

v. 9. περὶ τοῦ (am Schlufs ein. Zeile) τοῦ (am Anfang d. neuen Zeile) σημείου ܡܛܠܗ̇ ܕܐܬܐ: περὶ τοῦ σημείου[1]).

---

[1]) Nicht also τούτου, wie Tischendorf u. a. bieten.

v. 16. ὡ λανιὴλ: ὦ Δανιὴλ. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.

v. 17. ἔστη: ἔστη.

cap. 6.

v. 4. ἐν ταῖς πραγματείας: ἐν ταῖς πραγματείαις. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.

v. 10. κατ' αὔτοῦ: κατ' αὐτοῦ.

v. 12. Δαρεῖ (am Schlufs ein. Zeile): Δαρεῖε[1]).

v. 13. ἔστηκε: ἕστηκε.

ὀρκίζομεν: ὁρκίζομεν. Fehlt bei Cozza i. den Anm.

v. 20. ἀπὸ (am Schlufs ein. Zeile) πὸ (am Anfang d. neu. Zeile): ἀπὸ.

v. 24. γυνωῖκες (i. d. Anm. γυνᾶικες): γυναῖκες.

τὰ τὰ (auf ders. Zeile) ὀστὰ: τὰ ὀστὰ.

v. 26. προςκυνῦντες: προςκυνοῦντες. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.

cap. 7.

v. 5. θηρίον ὁμοίωσιν ἔχων ܐܝܬ ܠܗ̇: ἔχον[2]).

v. 7. ὀδόντας: ὀδόντας.

v. 19. ἐξακριβάσασθαι: ἐξακριβώσασθαι.

v. 27. βασιλίαν: βασιλείαν.

τῶν ὑπὸ τῶν οὐρανῶν ܕܬܚܝܬ ܫܡܝܐ: ὑπὸ τὸν οὐρανὸν. Vgl. Cozza's Anm. z. Stelle.

λαῷ ἁγίῳ ὑψίστῳ ܠܥܡܐ ܩܕܝܫܐ ܕܡܪܝܡܐ: λ. ἁ. ὑψίστου.

cap. 8.

v. 3. τοῦ ἑ (am Schlufs ein. Zeile) ἑτέρου (am Anfang d. neu. Zeile): τοῦ ἑτέρου.

---

[1]) Ein dittographiertes εἰ δὲ μὴ ist durch darüber- und daruntergesetzte Punkte für ungültig erklärt.

[2]) Vgl. v. 7: ursprüngliches κοπανίζων korrigiert in κοπανίζον. Cozza's Anm. z. Stelle.

v. 4. ἀνα (am Schlufs ein. Zeile) λὰς (am Anfang d. neu. Zeile): ἀνατολὰς.
καὶ καὶ πάντα: καὶ πάντα.

v. 5. τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν ܕܝܠܗ ܥܝ̈ܢܐ: τ. ὀφθαλμῶν αὐτοῦ.

v. 8. τέσσασα: τέσσαρα.

v: 11. ὄρη: ὄρη.
καὶ εὐωδώθησαν ܘܐܨܠܚ: κ. εὐωδώθη.

v. 25. παλλοὺς: πολλοὺς. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.

v. 27. ἀ (am Schlufs ein. Zeile) ἀναστὰς (am Anfang d. neu. Zeile): ἀναστὰς.
πάλιν πάλιν: πάλιν.
ἐπὶ τὸ ὁράματι: ἐπὶ τῷ ὁράματι.

cap. 9.

v. 2. τὸν τὸν προφήτην: τὸν προφήτην.
τῶν ἀριθμῶν ܠܡܢܝܢܐ: τὸν ἀριθμόν. Vgl. 7, 27.

v. 11. ἡ κατάρα (i. d. Anm. καθάρα): ἡ κατάρα.

v. 27. μετὰ ... καιροὺς καὶ $\overline{\xi\beta}$ ἐτῶν ܫ̈ܢܝܐ: ἔτη.

cap. 10.

v. 3. κρέας καὶ οἶνον οὐκ εἰςῆλθεν: οἶνος.

v. 8. καὶ οὐκ ἐ (am Schlufs ein. Zeile) κατελείφθη (am Anfang d. neu. Zeile): ἐγκατελείφθη. Vgl. Cozza's Anm. z. Stelle.

v. 20. γινώσκεις τί ἦλθον ܠܡܢܐ: γινώσκεις εἰς τί ἦ. Vgl. Hahn's Anm. z. Stelle. Aufserdem Sap. 4, 17. Sir. 39, 17. 21. Mt. 14, 31. 26, 8. Mc. 14, 4. 15, 34.

v. 21. οὐθεὶς (i. d. Anm. οὐθεὶς): οὐθεὶς.

cap. 11.

v. 6. οὐ μὴ κατισχύσῃ: κατισχύσει [1]).

v. 9. αἰγύπου: αἰγύπτου.

---

[1]) Bemerkt seien aus v. 5 u. 6 folgende Uebersetzungen: v. 5. ἐνισχύσει ܢܚܝܠ. κατισχύσει αὐτὸν ܢܚܝܠܝܘܗܝ. v. 6. κατισχύσει (cod. σῃ) ܢܬܚܝܠ.

v. 10. κατὰ σύρων: κατασύρων.
v. 12. καὶ αὐ μὴ: καὶ οὐ μὴ. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.
v. 16. πάντα τὰ ἐν τ. χερσὶν ܟܠ ܡܕܡ ܒܐܝ̈ܕܝܐ: τὰ πάντα ἐν τ. χ.
ἐν τῇ χώρα: ἐν τῇ χώρᾳ.
v. 22. βαρχίονας: βραχίονας. Fehlt bei Cozza i. d. Anm.
v. 25. διάνοια (sic) ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ: διανοίᾳ.
v. 26. παρελεύσονται ܢܥܒܪ: παρελεύσεται.
v. 30. ὀργισθήσονται ܢܪܓܙ: ὀργισθήσεται.
v. 38. κινήσει (am Schlufs ein. Zeile) ܢܬܙܝܥ: κινήσεται. Vgl. Hahn's Anm. z. Stelle. Aufserdem Gen. 7, 14. 21.
v. 41. μωὰμ (nur i. d. Anm.): μωὰβ.
v. 42. ἐν γαῖς γάιαις: ἐν ταῖς γαίαις.
cap. 12.
v. 1. παρελευσε (am Schlufs ein. Zeile): παρελεύσεται.
v. 3. συνιε (am Schlufs ein. Zeile) ιέντες (am Anfang d. neu. Zeile): συνιέντες.
v. 8. τίνος αἱ παραβολαὶ ... ܡܢܘܢ ܐܠܗܝܢ: τίνες.
cap. 13.
v. 13. ἐλυλήθει: ἐληλύθει. Fehlt bei Cozza i. d. Anm. [1]).
v. 28. παρωκοῦσαν (i. d. Anm. παρώκοῦσαν mit übergeschriebenem ουν): παρῴκουν.
v. 32. κάλλους ἐπιθυμίας αὐτῆς ܡܢ ܕܪܓܬܐ ܕܫܘܦܪܐ ܕܝܠܗ̇: ἐπιθυμίας κάλλους αὐτῆς.
cap. 14.
v. 2. ἀρτάβαι ... πρόβατα ... μετρητὰς: ἀ. ... πρ. ... μετρηταὶ.
v. 6. ὁμνύω: ὀμνύω.
v. 26. ἤψησεν: ἥψησεν.

---

[1]) v. 7 ist ein dittographiertes ὄνομα durch darüber- und daruntergesetzte Punkte für ungültig erklärt.

b) in S.

Die hierhergehörigen Fehler (Fehlen der Plural-Punkte, Dittographierung oder Verstümmelung von Buchstaben u. ä.) sind, weil ihre Wiedergabe im Drucke zu ihrer geringen Zahl und Bedeutung in keinem Verhältnis steht, fortgelassen. Was an Wichtigerem hierhergestellt werden könnte, suche man unter den Text-Varianten: z. B. I, 5. III, 95. IV, 20 (24). XIII, 61.

II. *Auslassungen und Zusätze.*

a) Auslassungen durch Homoioteleuton:

cap. 2.

v. 28f. Hinter ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν S ⟩ G: ܡܠܟܐ ܠܥܠܡܝܢ ܚܝܝ. ܚܠܡܟ ܘܚܙܘܐ ܕܪܫܟ ܥܠ ܡܫܟܒܟ. ܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ. ܐܢܬ ܡܠܟܐ ܟܕ ܫܟܝܒܬ ܥܠ ܡܫܟܒܟ ܚܙܝܬ ܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܥܬܝܕܢ ܠܡܗܘܐ ܒܚܪܝܬ ܝܘܡܬܐ. Hahn und Tischendorf übersetzen: βασιλεῦ, εἰς τὸν αἰῶνα ζῆθι· τὸ ἐνύπνιον καὶ τὸ ὅραμα τῆς κεφαλῆς σου ἐπὶ τῆς κοίτης σου τοῦτό ἐστι. σὺ βασιλεῦ κείμενος ἐπὶ τῆς κοίτης σου ἑώρακας πάντα ὅσα δεῖ γενέσθαι ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Field will das seltnere ܫܟܝܒܬ übersetzen κατακλιθεὶς oder ὅτε κατεκλίθης. Vgl. Field, auctarium z. Daniel II, 1 (S. 57). Doch auch Judith 12, 15 [1]).

v. 41. Zwischen διμερὴς ἔσται und ἐν αὐτῇ S ⟩ G: ܡܢ ܥܩܪܐ ܕܦܪܙܠܐ ܢܗܘܐ. Hahn und Tischendorf: ἀπὸ τῆς ῥίζης τοῦ σιδήρου ἔσται. Field: τῆς σιδηρᾶς.

cap. 6.

v. 7f. Hinter εἰς τὸν λάκκον τῶν λεόντων S ⟩ G: ܘܐܦܝܣܘ ܠܡܠܟܐ ܕܢܩܝܡܝܘܗܝ ܠܩܝܡܐ ܘܠܐ ܢܫܚܠܦܝܘܗܝ ܡܛܠ ܕܝܕܥܝܢ ܗܘܘ. ܕܕܢܝܐܝܠ ܡܨܠܐ ܘܒܥܐ ܡܢ ܐܠܗܗ. ܐܟܠܘ ܩܪܨܘܗܝ ܒܕܢܝܐܝܠ ܕܡܠܟܐ. ܘܢܫܬܕܐ ܠܓܘܒܐ ܕܐܪܝܘܬܐ. Hahn und Tischendorf: καὶ ἠξίωσαν τὸν βασιλέα ἵνα στήσῃ τὸν ὁρισμὸν καὶ μὴ ἀλλοιώσῃ αὐτόν, ὅτι ᾔδεισαν ὅτι Δανιὴλ προσεύχεται καὶ

[1]) Ueber die kritische Beurtheilung dieses Satzes vgl. in ein. später. Theil d. Untersuchung.

δεῖται τρὶς τῆς ἡμέρας, ἵνα ἡττηθῇ ἐνώπιον τοῦ βασιλέως καὶ ῥιφῇ εἰς τὸν λάκκον τῶν λεόντων. Field bietet statt des ersten ὅτι ein διότι. Mit Recht korrigiert er das ἐνώπιον in διὰ oder ἐν χερσὶ τ. β.

b) Glossatorische Zusätze:

Bei G:

cap. 1.

v. 10. (νεανίας) τῶν ἀλλογενῶν, eine sich weder bei S noch sonst irgendwo findende Glosse mit Rücksicht auf v. 3 Ende.

cap. 3.

v. 3. τοῦ ἐλθεῖν (εἰς τ. ἐγκαινισμὸν), ein weder bei S noch im MT oder Theod. sich findender harmonisierender Zusatz; vgl. die entsprechende Stelle in v. 2.

οἱ προγεγραμμένοι ist ein zusammenfassender Ersatz für die v. 2 gegebene Aufzählung der Beamten des Königs. S. zeigt noch die ursprüngliche Stelle des Ausdrucks. Vgl. Joh. Dav. Michaelis, a. a. O. S. 14. E. Nestle, i. d. Collation des Chisian. mit d. Tischendorfschen Texte, Anm. z. Stelle.

Bei S:

cap. 9.

v. 23. ܘܐܣܬܟܠ ܒܗ ܒܣܘܥܪܐ, ein den Zusammenhang unterbrechender Einschub, der weder im MT noch in LXX und Theod. sich findet.

c) Die übrigen hierhergehörigen Varianten[1]):

S ⟩ G:

cap. 2.

v. 6. ܗܟܝܠ οὖν. Da auch G v. 3. 8. 9 dieses οὖν bietet, ist es hier nach S zu ergänzen.

v. 9. ܗܝܕܝܢ τότε. MT u. Theod. καὶ γνώσομαι. Auch hier scheint eine Ergänzung nach S geboten.

---

[1]) Besonders behandelt ist unten die Auslassung von αὐτός in Gen. u. Acc. bei G.

v. 20. ܘܥܒܕܢܓܘ. ܥܡ. ܥܡ ※ ※ τὸν Σ. Μ. Ἀβδεναγὼ/. G ist nach S zu korrigieren. Dem MT "שׁ" "מ" "וְעֲ" entspricht Theod. 4×: v. 13. 19. 20. 23. Sonst 8× asyndetisch v. 12. 14. 16. 93—97. G bietet unter 10 Stellen: v. 12. 13. 14. 16. 19. 20. 93. 95. 96. 97 die Lesart καὶ A. nur v. 19 (in hexaplar. Zeichen zu setzen). S hat 6× die asyndetische Lesart: v. 12. 13. 14. 16. 93. 97; καὶ A.: v. 95. 96 (siehe unten); καὶ A. in hexaplar. Zeichen: v. 19. 20.

v. 21. ܘܗܘ ܡܫܚܠܦ .... ܡܢ ܡܥܒܪ .... ܘܝܗܒ .... ܘܝܕܥ ... ܡܢ ܡܠܟܐ καὶ αὐτὸς ἀλλοιοῖ ..., μεθιστῶν ..., διδοὺς ..., ἀποκαλύπτων .... καὶ γινώσκων .... S liest καὶ διδοὺς [1]). Bei der verschiedenen Gesammtanordnung der Satzglieder sowohl in G u. S, wie in MT, S und den beiden griechischen Versionen scheint das Recht zu einer Korrektur von G durch S ausgeschlossen.

cap. 3.

v. 60. ܡܝ̈ܐ. ※ ܐܦ ܟܠ ܡܐ ὕδατα ^καὶ^ πάντα. In G Korrektur nach Theod. Der echte LXX-Text also: ὕδατα. πάντα ....

v. 92 (25). ܘܡܗܠܟܝܢ περιπατοῦντας. MT מַהְלְכִין. Theod. καὶ περιπατοῦντας. S beeinflufst durch Theod. Die Lesart v. MT u. G ist vorzuziehen.

v. 95 (28). ܡܪܝܐ ܐܠܗܗܘܢ κύριος. MT אֱלָהֲהוֹן. Theod. ὁ θεὸς. Vgl. hiermit

v. 96 (29). ܡܪܝܐ ܐܠܗܗܘܢ κύριος ὁ θεὸς. MT u. Theod. wie eben. Ich vermuthe, dafs ὁ θεὸς (bezw. die syrische Uebersetzung davon) v. 95 nur in

---

[1]) MT u. Theod. bieten, bei im Uebrigen abweichender Anordnung, beide διδοὺς wie G.

S. v. 96 in G u. S eine auf Einflufs des Theod. beruhende Interpolation ist.

v. 95 u. 96. ܘܐܒܕܢܓܘ Ἀβδεναγὼ. Eine mir unerklärliche Variante. Vgl. oben v. 20.

cap. 4.

v. 11 (15). μετὰ τῶν θηρίων τ. γῆς[1]). Versehen in G; nach S zu ergänzen. Vgl. auch v. 12 u. Field z. St.

(ἐπὶ) πᾶσι (τούτοις). Nach S zu ergänzen?

v. 15 (19). ὑπὲρ vor τὰ πρὸς τ. ἅγιον. Offenbar durch Versehen in G ausgefallen, nach S zu ergänzen.

v. 20 (24). ἐν vor ἐλεημοσύναις. Ebenso. Vgl. Ex. 6, 6. Neh. 1, 10.

v. 26 (30). ܠܐ ܡܕܡ οὐθέν. Syriasmus.

cap. 5.

v. 1. καὶ ἀπὸ τῶν μεγιστάνων αὐτοῦ. Durch Versehen in G ausgefallen, nach S zu ergänzen.

cap. 6.

v. 20. ὁ θεός σου ᾧ λατρεύεις G. Vgl. v. 16: ᾧ σὺ λατρεύεις. Vielleicht ist der Concinnität wegen in v. 20 ein σύ nach v. 16 einzuschieben. S übersetzt in beiden Fällen ܗܘ ܕܠܗ ܦܠܚ ܐܢܬ. Doch gewährt diese Uebersetzung kein Recht zur Korrektur von G.

cap. 7.

v. 6. καὶ γλῶσσα (ܘܠܫܢܐ) ἐδόθη αὐτῷ. MT u. Theod.: καὶ ἐξουσία (וְשָׁלְטָן) ἐδόθη αὐτῷ (αὐτῇ). Die Uebersetzung von S scheint nichts weiter als ein Versehen, vgl. IV, 5 (8): es hat ihm offenbar der Text von MT und Theod. vorgelegen. Da nun die fragliche Wendung, so wenig konkret sie ist, im Zusammenhang nicht wohl entbehrt werden kann, so vermuthe ich, dafs hier eine der zahlreichen Auslassungen in G vorliege.

---

[1]) Im Folgenden ist das Syrische, des bequemeren Druckes wegen, soweit irgend angängig, fortgelassen.

v. 18. καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος. S = MT u. Theod. (vgl. Holmes-Parsons z. Stelle). Aus flüchtigem Schreiben leicht erklärliche Auslassung in G.

v. 20. (καὶ) περὶ (τ. ἑνὸς). Syriasmus.

cap. 8.

v. 5. καὶ οὐκ ἦν ἁπτόμενος τῆς γῆς. S = MT u. Theod. Vgl. VII, 18.

v. 14. (δισχίλιαι) καὶ (τριακόσιαι). S = MT u. Theod. Es zeigt sich hier, dafs man nicht einfach mechanisch ergänzen darf im Blick auf VII. 18. VIII. 5 u. a. Stellen; überhaupt nicht mit S durch Dick und Dünn gehn, wie Hahn es thut. Sehr wahrscheinlich liegt hier ein Syriasmus vor. Vgl. Skat Roerdam. a. a. O. S. 32, § 26.

v. 26. καὶ (τὸ ὅραμα). S = MT u. Theod. Offenbar durch Versehen in G ausgefallen. nach S zu ergänzen. Beachte das hexaplar. Zeichen in G an dieser Stelle: S. 94 ds. Abhdlg.

cap. 9.

v. 4. καὶ (ἐξωμολογησάμην). S = MT u. Theod. Vgl. die Bemerkung zu VIII, 14.

v. 16. (εἰς ὀνειδισμὸν) ἐγένετο. G = MT. S = Theod. Es scheint hier eine Beeinflussung von S durch Theod. vorzuliegen, wie III, 92 (25).

v. 18/19. (σὺ ἱλάτευσον) ἡμῖν, am Rande σὺ ἐλέησον (ܐܢܬ ܐܬܪܚܡ). Weder MT noch die beiden griechischen Versionen bieten ein Objekt. Da auch die Randbemerkung dasselbe fortläfst. erscheint es mir angezeigt, G nicht nach S zu ergänzen.

v. 20. ἕως. S = MT u. Theod. Offenbar durch Versehen in G ausgefallen, nach S zu ergänzen.

v. 26. ἕως (καιροῦ συντελείας). S = MT u. Theod. Ebenso.

cap. 10.

v. 5. (περιεζωσμένος) ἦν. Weder MT noch die beiden griechischen Versionen bieten dieses ἦν. Eine nur aus der syrischen Konstruktion unserer Stelle sich ergebende Variante.

v. 12. καὶ (ܘܐܦ) εἰσηκούσθη. Weder MT noch die beiden griechischen Versionen bieten dieses καὶ. Syriasmus.

v. 14. (εἰς) τὰς (ἡμέρας). S = MT. Die beiden griechischen Versionen ohne Artikel. Rein sprachliche Verschiedenheit. Der Artikel im Hebr. u. Syr. auch bei unbestimmten Zeitangaben.

cap. 11.

v. 16. τῆς θελήσεως. MT אֶרֶץ־הַצְּבִי. Theod. γῇ τοῦ Σαβεὶ. S also = MT u. Theod. Dazu kommt das Zeugnis des Hieronymus, der im Kommentar z. Stelle bemerkt: terram inclytam sive. ut LXX interpretati sunt, voluntatis, hoc est, quae complaceat Deo. Somit ist in G zu lesen: ἐν τῇ χώρᾳ τῆς θελήσεως.

v. 17. πᾶν (τὸ ἔργον). S = MT u. Theod. Wie IX, 20.

v. 45. ὁ (βοηθῶν). S = MT u. Theod. Ebenso.

G ⟩ S.

cap. 1.

v. 2. εἰς γῆν Σενaὰρ. Zusatz aus Theod.

cap. 2.

v. 40. (καὶ) ὡς (ὁ σίδηρος). ܘܦܪܙܠܐ. Hier liegt ein Versehen in S vor: ܐܝܟ = ὡς ist zu ergänzen.

v. 42. Das 2. δὲ. Nachlässigkeit des Schreibers von G. Denn beide Stichen stehn übereinander:

μέρος δε τι (sic) ὀστράκινον·
μέρος δέ τι (sic) τῆς βα ...

v. 43. Das 2. καὶ. Da es in MT, S und Theod. fehlt, scheint es auch in G gestrichen werden zu dürfen.

v. 46. ἐπὶ πρόσωπον. Zusatz a. Theod.

cap. 3.

v. 7. Das 1. τέ. Durch Versehen in S ausgefallen, nach G zu ergänzen. Vgl. v. 10. 15.

v. 23. μὲν. Ebenso.

v. 35. Das 2. διὰ. S am Rande ܡܛܠ ohne Namenangabe. Zusatz a. Theod.

v. 46. καὶ οὐ διέλιπον οἱ ἐμβάλλοντες αὐτοὺς ὑπηρέται τοῦ βασιλέως καίοντες τὴν κάμινον. S nur am Rande. Beide ohne Zeichen oder Namenangabe. Zusatz a. Theod.

v. 52. ὑπερυψούμενος ܡܬܪܡܪܡ. Also G ὑπερ ⟩ S. Nach Theod.

v. 58. κυρίου. Zusatz a. Theod.

v. 80. πάντα. S am Rande dem Theod. zugeschrieben. Zusatz a. Theod.

v. 100. ὡς μεγάλη καὶ ἰσχυρὰ und ἡ βασιλεία αὐτοῦ. Das doppelte Versehen in G tritt deutlich hervor bei der stichischen Schreibung:

ὡς μεγάλη καὶ ἰσχυρὰ· (sic)
ὡς μεγάλα καὶ ἰσχυ-
ρά· (sic) ἡ βασιλέια
ἀυτοῦ ἡ βασιλέια
ἀυτοῦ. βασιλεία (sic) αἰ
ώνιος.

cap. 4.

v. 5 (8). καὶ (ἡ ὅρασις). Die Lesart von G verdient wohl darum den Vorzug, weil der Text von S an dieser Stelle überhaupt verderbt erscheint.

v. 5 (8 f.). ἐν αὐτῷ ᾤκουν καὶ ἐφώτιζον πᾶσαν τὴν γῆν. Aus Versehen in S ausgefallen, nach G zu ergänzen. Vgl. Bugatus z. Stelle.

v. 10 (14). ποιεῖ. Es scheint dieses Wort nur eine fehlerhafte Wiederholung des voraufgehenden

ποιεῖν. Vgl. Segaar z. Stelle u. dessen Citat IX, 3: ποιήσει καθὼς ἂν βούληται.

v. 24 (28). ἔτι τοῦ λόγου ἐν τῷ στόματι τ. βασιλέως ὄντος. Zusatz a. Theod. In S am Rande als solcher bezeichnet.

v. 25 (29). ἐπὶ (ἔτη ἑπτὰ). Syriasmus. Judith 16, 20. Luc. 4, 25. Act. 13, 31 u. ö.

cap. 5.

v. 2. καὶ (οἰνοχοῆσαι). κ. εἶπεν ἐνέγκαι ... κ. οἰ. ܘܐܡܪ ܠܡܝܬܝܘ ... ܠܡܫܡܫܢܘܗܝ. G = MT u. Theod. Daher vermuthet Bugatus eine Beeinflussung durch Theod. Unter Vergleichung von I. 3. 4 wäre vor dem 2. Inf., sollte καὶ zu eliminieren sein, eine Partikel zu erwarten. Darum scheint mir die Lesart in G den Vorzug zu verdienen.

cap. 6.

v. 22. καὶ (ἔρριψας). Durch Versehen in S ausgelassen, nach G zu ergänzen.

cap. 7.

v. 15. οἱ διαλογισμοί μου. Ebenso.

cap. 8.

v. 9. ἐπινότον (sic) über ἐπανατολὰς gestellt. Zusatz a. Theod.

v. 17. καὶ (ἔστη). Ebenso wie VII, 15.

cap. 9.

v. 18. ἐπ' αὐτῆς. Zusatz a. Theod.

Anhang: Die Auslassung von αὐτὸς in Gen. u. Acc. bei G:

cap. 2.

v. 36. τὴν κρίσιν δὲ αὐτοῦ. Also S αὐτοῦ > G. S = MT. u. Theod. Da der fragliche Ausdruck noch v. 4. 5. 9. 26. 45 sich mit αὐτοῦ findet, ist auch hier das Pron. nach S zu ergänzen.

v. 41. καὶ τ. δακτύλους αὐτῆς. MT u. Theod. ohne

Pron. Hier liegt ein Syriasmus vor. G ergänzt mit Theod. nur τ. δακτύλους. S mufs dem vorhergehenden πόδας αὐτῆς entsprechend hinzufügen δ. αὐτῆς.

v. 48. κατέστησεν αὐτὸν. MT u. Theod. bieten abweichenden Text. S konnte garnicht anders übersetzen; i. G ist die Aufnahme des Objekts bei ἀπέδειξεν Beweis, dafs dasselbe bei κατέστησεν gefehlt hat.

cap. 3.

v. 93. ἐξ ὀνόματος ܒܫܡܗܘܢ. Syriasmus. Vgl. Esth. 2, 14 ὀνόματι ܒܫܡܗ.

cap. 4.

v. 12 (16). τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

v. 32. πάντας τοὺς ἁγίους αὐτοῦ. Offenbar durch Versehen in G ausgefallen, nach S zu ergänzen.

cap. 7.

v. 1. παρὰ κεφαλὴν αὐτοῦ. S = MT u. Theod., mit einer geringen Abweichung.

v. 9. ὁ θρόνος αὐτοῦ. S = MT u. Theod.

v. 20. ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ. S = MT u. Theod.

cap. 8.

v. 3. τὰ κέρατα αὐτοῦ.

v. 7. καὶ ἐπάταξε αὐτὸν. In G durch Zusatz aus Theod. verdrängt.

cap. 10.

v. 5. τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. S = MT u. Theod.
v. 6. οἱ πόδες αὐτοῦ. S = MT u. Theod. (?).
} Der Text, rein äufserlich betrachtet, nöthigt mit S zu korrigieren. Es kann aber auch ein Syriasmus vorliegen; im Griechischen ist das αὐτοῦ hinter ὀσφὺν, weil dicht auf ἄνθρωπος εἷς folgend, sehr wohl entbehrlich. Ebenso bei πόδες in der Zusammenstellung οἱ βραχίονες αὐτοῦ κ. π. Vgl. II, 41.

cap. 12.

v. 7. τὴν δεξιὰν αὐτοῦ κ. τὴν ἀριστερὰν αὐτοῦ. S = MT u. Theod.

cap. 13.

v. 61. κατὰ τῆς ἀδελφῆς αὐτῶν. S = Theod.

cap. 14.

v. 22. ἐσέβοντο αὐτὸν. S = Theod. Diesmal ist G nach S zu korrigieren. Denn σέβομαι c. acc. prec. Azar. 9. 67. hist. bel et drac. 5. — sap. 15. 18 (v. 6 ohne Belang). Mach. β 1, 3. γ 3, 4.

Ein Recht, G nach S zu korrigieren, liegt unter den obigen Stellen vor: II, 36. IV, 32. VII, 9. VIII, 7. XIV, 22. — Ein Syriasmus liegt sicher vor: II, 41. 48. III, 93. XIII, 61. Das Zusammenstimmen von S mit MT u. Theod. kann hier nicht ausschlaggebend sein. Vgl. VIII, 14 auf S. 87 ds. Abh. — Ein Syriasmus liegt wahrscheinlich vor: IV, 12 (16). VII, 1. 20. VII, 1. 20. VIII, 3. X, 5. 6. XII, 7. Zu beachten ist, dafs das Pron. hier überall bei Körpertheilen steht.

III. *Abweichungen in den hexaplarischen Zeichen.*

cap. 1.

v. 2. ⁜ S εἰς οἶκον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ /. G καὶ τὰ σκεύη /. G S. — In G besteht der Fehler darin, dafs der Asteriskus vergessen, der Metobelus doppelt gesetzt ist[1]); nicht darin, dafs Asteriskus und (erster) Metobelus verwechselt sind. Gegen Bludau.

v. 17. ÷ S καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ /. G S[2]).

[1]) Unnöthige Wiederholungen der Zeichen bei G u. S, wie in III, 1. 2. — 3. 7, sind nicht notiert; ebenso Entstellungen wie φυ÷λάς III, 2. ἐγέ÷νετο III, 91. ÷ καὶ εὐοδούμενος VI, 4. (Ueber ihre Entstehung vgl. schon Bugatus, praef. § IV.) oder Verschreibungen wie /. ÷ III, 3. /. (sic) ⁜ III, 91. — Absichtlich sind mit aufgeführt die Stellen V, 23. VII, 13. VIII, 26. XIII, 5.

[2]) Der Vers ist nach Theod. interpoliert. Vgl. darüber in einem später. Theil der Untersuchung.

cap. 2.

v. 40. καὶ ※ ὡς ὁ σίδηρος ./ ܘܦܪܙܠܐ ※

v. 41. ※ G S καὶ τοὺς δακτύλους (αὐτῆς) /. S.

cap. 3.

v. 3. ÷ καὶ ἔστησαν οἱ προγεγραμμένοι κατέναντι τ. εἰκόνος ... ܘܩܡܘ ˟ܟܬܝܒܝܢ ܕܡܩܕܡܝܢ ܗܠܝܢ ÷. Vgl. E. Nestle, a. a. O.

v. 5. ※ G S αὐτῇ τῇ ὥρᾳ /. S.

v. 7. ※ G S ὁ βασιλεὺς /. S.

v. 9. ※ G S Ναβουχοδονόσορ τῷ βασιλεῖ /. S.

v. 15. ÷ S τῇ χρυσῇ /. G S.

v. 19. ἐπὶ ※ S Σεδρὰχ Μισὰχ καὶ Ἀβδεναγὼ /. S.

v. 21. ※ G τοῦ πυρὸς ※ S τὴν καιομένην /. S.

v. 36. ※ S πολὺ /. S.
※ S τῷ πλήθει /. S.

v. 41. ※ S ἡμῶν /. S.

v. 42. ※ S ἔλεος /. G S.

v. 54. ※ S θρόνου δόξης /. S.

v. 56. ※ G S τοῦ οὐρανοῦ /. S.

v. 60. Das erste καὶ: bei S ˟ܐܦ ※ mit Namenangabe, bei G über der Zeile eingefügt.

v. 62. ※ S εὐλογεῖτε ... εἰς τοὺς αἰῶνας /. S.

v. 77. ※ S ὄμβροι καὶ /. S.

v. 90. ※ S τὸν κύριον /. S. Außerdem mit Namenangabe [1]).

v. 98 ff. ※ G S Ναβουχοδονόσορ ὁ βασιλεὺς . . . εἰς γενεὰν καὶ γενεάν· /. S.

cap. 4.

v. 1. ÷ S ἔτους ὀκτω καὶ (sic) δεκάτου τῆς βασιλείας /. G S. Vgl. Cozza's Anm. z. Stelle.

v. 3 (7). ※ S ἐπὶ τῆς κοίτης μου /. S. Außerdem mit Namenangabe.

---

[1]) Von den zahlreichen Ungenauigkeiten Tischendorf's sei hier nur berichtigt: v. 90. ÷ G S κ. εἰς τὸν αἰῶνα ... v. 91. ... αὐτοὺς ζῶντας /. G S. v. 95. ÷ (sic) G S εἰς ἐμπυρισμὸν /. G S.

v. 5 (8). ÷ G S καὶ ἡ ὅρασις αὐτοῦ . . . ἡ σελήνη ἦν /. S . . . π. τ. γῆν. Zeichen in G fehlt. Das Schlufszeichen von G u. S ist hinter γῆν zu setzen.

v. 30 (33). βασιλεία ÷ G μου ÷ S ἐμοὶ καὶ ἡ δόξα μου ἀπεδόθη μοι /. G S.

cap. 5.

v. 23. ÷ G σοι καὶ οὐκ εὐλόγησας . . . αὐτῷ. Vgl. Cozza's Anm. z. Stelle: ÷ (sic) καὶ οὐκ . . . αὐτῷ.

cap. 6.

v. 4. ÷ G καὶ εὐοδούμενος ÷ S ἐν πραγματείαις τοῦ βασιλέως /. S. Hier ist entweder mit G von καὶ εὐοδούμενος bis ἔπρασσε in Zeichen einzuschliefsen oder nur mit S ἐν πρ. τ. βασ.

cap. 7.

v. 9. ※ G S τροχοὶ αὐτοῦ πῦρ καιόμενον· ποταμὸς πυρὸς ἕλκων /. S.

v. 11. ※ S θεωρῶν ἤμην /. S.

v. 13. παρῆσαν /. G αὐτῷ (sic).

v. 15. ※ G S ἐτάρασσόν με /. S οἱ διαλογισμοί μου. Ein Schlufszeichen fehlt in G. Das von G wie von S ist hinter μου zu stellen. Vgl. zu dies. Verse unter II c, S. 90 ds. Abh.

cap. 8.

v. 3. ※ G S καὶ τὰ κέρατα ὑψηλὰ /. S. Cozza's Vorwürfe gegen Hahn u. Tischendorf i. s. Anm. z. Stelle sind ungerechtfertigt.

v. 5. ※ G S θεωρητὸν /. G S ἀνὰ μέσον τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ /. G.

v. 7. ※ G S τὸν κριὸν /. S.

v. 13. ὁ ἕτερος ※ S ἅγιος /. G S.

v. 26. ÷ G τὸ ὅραμα τὸ ἑσπέρας.

cap. 9.

v. 24. ÷ S καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον /. S.

※ G S καὶ προφήτην καὶ εὐφράναι (sic) /. S. Der Metobelus ist hinter προφ. zu setzen. Vgl. z. dies. Verse unter IV, S. 97 f. ds. Abh.

v. 26. ܚܘܪܒܐ ÷ ܡܫܝܚܐ˟. G keine Zeichen. S noch am Rande: ܐ. ܚܕܐ ܕܢܨܝܚܐ ܕܐܬܐ.

v. 27. ÷ S βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων . . . ÷ G ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν /. S. Der Obelus in G ist an eine falsche Stelle gesetzt, der Metobelos vergessen. Es ist nach S zu korrigieren.

cap. 11.

v. 9. ※ S βασιλεὺς /. S.

v. 11. ※ G καὶ στήσει ※ S ὄχλον πολὺν /. G S. Hier scheinen die Zeichen in G denen von S vorgezogen werden zu müssen.

cap. 13. In G zu v. 1. Α Σ Θ, in S v. 1. ܣ ܬ beigeschrieben.

v. 1—5. ÷ G ÷ S καὶ ἦν ἀνὴρ . . . ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ /. G S. Vgl. noch besonders v. 5. ∸ G καὶ ἀπεδείχθησαν . . . ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ /. G. Für das Ganze vgl. Field z. Stelle, und Bludau.

cap. 14.

v. 6. ÷ S ὀμνύω δὲ . . . θεῶν /. S.

v. 31. ÷ S ἦν /. S.

Nicht mit Unrecht sagt Bugatus von den hexaplarischen Zeichen in G: multifariam peccavit amanuensis chisianus. Mit Ausnahme der Fälle, wo eine besondere Anmerkung gemacht ist, liegt jedesmal zweifellos ein Versehen in G vor und ist nach S zu korrigieren.

IV. *Text-Varianten:*

cap. 1.

v. 5. ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως ܡܢ ܥܡܐ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ. Nach langem Schwanken komme ich zu der Ansicht, dafs hier ein Schreibfehler vorliegen mufs. Denn die Präposition ܡܢ dient im Sy-

rischen wohl zur Wiedergabe des Gen. partitivus — vgl. Skat Roerdam, a. a. O., S. 9 gen. part. plerumque etiam per ؟. interdum autem per ܡܢ exprimitur; e. g. Dan. 3, 45. 4, 12 — aber niemals zur Bezeichnung des Gen. possessivus. Die vorliegende Schwierigkeit wird ferner auf grammatischem Wege, etwa durch eine Beziehung des ܡܢ ܡܠܟܐ zum Verbum nicht gehoben. Das Nächstliegende ist anzunehmen, dafs der Schreiber das erste ܡܢ irrthümlich wiederholte, dasselbe auszustreichen sich scheute und nun, um ein ganz sinnloses ܡܢ ܕܡܠܟܐ zu vermeiden, einfach ܡܢ ܡܠܟܐ schrieb; und verstanden wissen wollte er die Sache dann einfach so, wie im Satze vorher vermuthet ist: zu geben . . . aus dem Hause von Seiten des Königs.

cap. 3.

v. 17. ἐν οὐρανοῖς ܒܫܡܝܐ. MT—. Theod. ἐν οὐρανοῖς. G bietet den Plural nur hier und v. 59, beidemal mit Theod., der sonst auch überall den Sing. hat[1]). Der Plural in v. 17 ist gewifs eine Korrektur nach Theod.

v. 26. εὐλογητός εἶ κε . . . ἡμῶν· καὶ αἰνετὸν καὶ δεδοξασμένον τὸ ὄνομα . . . ܡܒܪܟ ܐܢܬ ܡܪܝܐ ܘܡܫܒܚ. . . . . ܘܡܫܒܚ ܘܡܥܠܝ ܫܡܟ S = Theod.

v. 27. ἀληθιναὶ ܫܪܝܪܐ, am Rande ܫܪܝܪܐ. S im Text = Theod.

v. 33. ἐγενήθη τῶν δούλων σου καὶ τῶν σεβομένων σε.

---

[1]) Das plurale tantum ܫܡܝܐ schreibt S nur II, 38 mit den Plur.-Punkten (S 144r 2. Col. 4. Zl. v. u. stehn noch 3 Wörter, sämmtlich mit Plur.-Punkten). Und, um das gleich hier mitzuerledigen, v. 59 ist das ܒܪܟܘ = εὐλογεῖτε am Ende verstümmelt.

S bietet: τοῖς δούλοις σου κ. τοῖς σεβομένοις σε, S = Theod.

v. 35. ἅγιον G. λαὸν S, am Rande ἅγιον. S = Theod.

v. 70. πάχναι. S im Text wie am Rande πάχνη. Die Lesart in S ist vorzuziehen. Vgl. die Zeugen bei Bugatus S. 137.

v. 83. εὐλογεῖτε G. εὐλόγει S. G = Theod. [1]).

v. 95. τὰ σώματα αὐτῶν G. τὸ σῶμα α. S. G = MT u. Theod. Vermuthlich sind in S die Plural-Punkte vergessen.

cap. 4.

v. 5 (8). ὅρασις G. ܚܙܘܐ, am Rande ΘΡΑΣΙΣ. In seinem griech. Original fand S Ορασις zu Θρασις verderbt. Im Uebrigen vgl. Hahn u. Field z. Stelle.

v. 16 (20). ἥξει G. ἥκει S.

v. 20 (24). καταφθείρῃ σε. ܬܚܒܠܟ. S ist nach G zu korrigieren in ܬܬܚܒܠܟ. Vgl. Hahn u. Field z. Stelle.

cap. 5.

v. 7. πορφύραν (ebenso v. 29. VI, 4). ܐܪ̈ܓܘܢܐ (ebenso v. 29. VI, 3). Syriasmus. Vgl. Payne Smith.

v. 23. ᾐνέσατε. ܫܒܚܝܢ ܗܘܝܬܘܢ ᾐνεῖτε.

v. 27. ἀπολήγει ἡ βασιλεία σου· συντέτμηται· καὶ συντετέλεσται· ἡ βασιλεία σου· τοῖς μ. κ. τ. π. δίδοται. ܡܦܣܩܐ ... ܕܡܠܟܐ. ܦܣܝܩܐ ܐܫܬܠܡܬ ... ܕܡܠܟܐ. ܠܡܕ̈ܝܐ ... ܠܦܪ̈ܣܝܐ.

cap. 6.

v. 13. καὶ G (ἀλλὰ übergeschrieben) καὶ S. G will für καὶ vielmehr ἀλλὰ lesen, vgl. Cozza's Anm. z. Stelle. Rein sprachliche Verschiedenheit.

---

[1]) v. 81. πάντα τὰ θηρία καὶ τὰ κτήνη in G u. S am Rande dem Theod. zugeschrieben; v. 84 δοῦλοι $\overline{\kappa\upsilon}$ in G u. S am Rande ohne Namenangabe. Unrichtig Hahn u. Tischendorf.

v. 14. ἔστησε G. ἔστησαν S. Die Lesart in S ist vorzuziehen.

cap. 7.

v. 7. πολλαὶ G. μεγάλαι S.

cap. 8.

v. 11. εὐωδώθη. Vgl. Schreibfehler z. Stelle, S. 81.

cap. 9.

v. 17. καὶ ἐπὶ τὰς δεήσεις μου G. Statt μου bietet S αὐτοῦ. S = MT u. Theod.

v. 18. ἐπὶ ταῖς δικαιοσύναις ἡμῶν ... ܥܠ ܐܦܝ ܙܕܝܩܘܬܐ. G = MT u. Theod. Es ist mir zweifelhaft, ob hier zu korrigieren sei, da S den Plural δικαιοσύναι nur im Ez. 3, 20. 18, 24. 33, 13 (P [ed. Lee] übrigens auch hier nicht) bietet.

v. 24. τὰς ἀδικίας σπανίσαι ܠܡܫܡܠܝܘ ܚܛܗܐ. G u. Theod. im Plur., MT (Qre) u. S im Sing. Der Sing. ist vorzuziehen.

τὰ ὁράματα καὶ προφήτην ܚܙܘܐ ܘܢܒܝܐ. Zunächst ὅραμα bieten MT, Theod. u. S, und ist diese Lesart vorzuziehen. Ebenso ist aber der hexaplarische Einschub mit MT, Theod. u. G gegen S in Sing. zu setzen.

cap. 10 [1]).

v. 37. ἐπὶ τοὺς θεούς ܥܠ ܐܠܗܐ. G = MT u. Theod. i. Plur. Vermuthlich sind in S die Plur.-Punkte vergessen. Vgl. III, 95.

v. 41. ἀπὸ χειρὸς αὐτοῦ G. χειρῶν S. G = MT u. Theod. Der Sing. ist vorzuziehen.

---

[1]) X, 14. ὥρα ܫܥܬܐ, am Rande ܚܙܘܐ. Vgl. darüber i. ein. später. Theil d. Untersuchung. Cozza's Anm. z. Stelle. Hingewiesen sei auch hier schon auf XI, 5 fin., wo G u. S bieten: καὶ δυναστεύσει δυναστείᾳ μεγάλῃ ἡ δυναστεία αὐτοῦ. Vgl. dazu Cozza u. Field z. Stelle.

cap. 12[1]).

v. 12. ἡμέρας χιλίας . . . . . . ܝ̈ܘܡܬܐ = ἡμέραι. Rein sprachlicher Unterschied.

cap. 13.

v. 8. καὶ ἐπιθυμήσαντες αὐτῆς διέστρεψαν G. ἐπεθύμησαν αὐτῆς διαστρέφοντες S. Ex libera, ut videtur, versione, Field z. Stelle.

v. 28. καὶ ἐλθόντες G. καὶ ἦλθον S. Letztere Lesart ist vorzuziehen[2]).

v. 48. ἀπεκτείνατε G. ἀποκτείνετε S. Die erstere Lesart ist vorzuziehen, Theod. κατεκρίνατε.

v. 61. ἐποίησαν G. ἐποίησε S. Mit Theod. ist die Lesart in G vorzuziehen.

v. 63. οἱ νεώτεροι ἀγαπητοὶ Ἰακὼβ G. In S steht Ἰακὼβ vor ἀγαπητοί. Eine ähnliche Umstellung der Wörter in G u. S vgl. XIV, 10.

cap. 14.

v. 10. σὺ αὐτὸς ὁρᾷς, ὅτι κεῖται ταῦτα, βασιλεῦ G. In S steht βασιλεῦ zwischen ὁρᾷς und ὅτι. Da G XIII, 32 eine offenbar falsche Wortstellung (Wortverstellung) bietet, so ist ihm auch in diesen beiden Fällen nicht zu trauen.

v. 13. σφραγισάμενος ܟܕ ܚܬܡܗ.

v. 17. μέγας ἐστι ὁ βὴλ G. S nur βήλ, ohne Artikel.

v. 20. εὗρε G εὗρον S.

v. 26. μάζαν G. μάζας S mit Theod. Letzteres vorzuziehen.

v. 33. Δανιὴλ G. τῷ Δ. S.
ἐν Βαβυλῶνι G. εἰς Βαβυλῶνα S.
Ebenso Theod. } Beidemal ist die Lesart in S vorzuziehen.

---

[1]) v. 6. Hahn unrichtig.

[2]) Zu v. 35 vgl. Field, Auctarium z. Stelle.

V. *Die Eigennamen:*

	MT.	G u. Theod.	Su. P(eschittha).
cap. 1.			
v. 1.	יְהוֹיָקִים	Ἰωακείμ	ܝܘܝܩܝܡ
	יְהוּדָה	τ. Ἰουδαίας. Ἰούδα	ܕܝܗܘܕܐ ܕܝܗܘܕ
	נְבוּכַדְנֶאצַּר, sonst in Dan. stets נְבֻכַדְנֶצַּר	Ναβουχοδονόσορ	ܢܒܘܟܕܢܨܪ
	בָּבֶל	Βαβυλῶνος	ܒܒܝܠ ܒܒܠ
	יְרוּשָׁלַםִ	Ἱερουσαλήμ	ܐܘܪܫܠܡ
v. 2.	שִׁנְעָר	Σεναάρ. Σενναάρ	.....
v. 3.	אַשְׁפְּנַז	Ἀβιεσδρί. Ἀσφανέζ	ܐܫܦܙ ܐܫܦܢܙ
	יִשְׂרָאֵל	Ἰσραήλ	ܐܝܣܪܝܠ ܐܝܣܪܝܠ
v. 4.	כַּשְׂדִּים	χαλδαϊκήν. Χαλδαίων	ܕܟܠܕܝܐ ܟܠܕܝܐ
	אֲרָמִית	Συριστί	ܐܪܡܐܝܬ ܣܘܪܝܐܝܬ
v. 6.	דָּנִיֵּאל	Δανιήλ	ܕܢܝܐܝܠ ܕܢܝܐܝܠ
	חֲנַנְיָה	Ἀνανίας	ܚܢܢܝܐ
	מִישָׁאֵל	Μισαήλ	ܡܝܫܐܝܠ
	עֲזַרְיָה	Ἀζαρίας	ܥܙܪܝܐ
v. 7.	בֵּלְטְשַׁאצַּר	Βαλτάσαρ	ܒܠܛܫܨܪ
	שַׁדְרַךְ	Σεδράχ	ܫܕܪܟ
	מֵישַׁךְ	Μισάχ	ܡܝܫܟ
	עֲבֵד נְגוֹ	Ἀβδεναγώ	ܥܒܕܢܓܘ
v. 21.	כּוֹרֶשׁ	Κύρου	ܟܘܪܫ
cap. 2.			
v. 5.	אַרְיוֹךְ	Ἀριώχης Ἀριώχ	ܐܪܝܘܟ
cap. 3.			
v. 1.	דּוּרָא	[ἐν πεδίῳ τ. περιβόλου]. Δεειρᾶ.	[ܕܫܘܪܐ (a. R. ΠΕΡΙΔΟΛΟΝ)] ܕܘܪܐ
cap. 5.			
v. 1.	בֵּלְשַׁאצַּר	Βαλτάσαρ	ܒܠܛܫܨܪ
v. 28.	לְמָדַי	Μήδοις	ܠܡܕܝ ܠܡܕܝܐ
	פָּרָס (ps.).	Πέρσαις	ܠܦܪܣ ܠܦܪܣܝܐ

	MT.	G u. Theod.	Su. P(eschittha).
cap. 6.			
v. 1.	דָּרְיָוֶשׁ	Δαρεῖος	ܕܪܝܘܫ
cap. 8.			
v. 2.	בְּשׁוּשַׁן	ἐν Σούσοις	
	עֵילָם	ἐν ἐλυμαΐδι (sic. vgl. Cozza, Anm.) Αἰλάμ. (α α über ἐλυμ.)	ܒܥܝܠܡ
	אוּלָי (ps.).	[αἰλάμ] Οὐβάλ	ܐܘܠܝ [ܐܘܠܡ]
v. 16.	אוּלָי (ps.).	οὐλαΐ (ὠλαι über οὐλαΐ) (vgl. Cozza, Anm.). Οὐβάλ.	ܐܘܠܝ
	גַּבְרִיאֵל	Γαβριήλ	ܓܒܪܐܝܠ ܓܒܪܝܐܝܠ
cap. 9.			
v. 1.	אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ	[Ξέρξου] 'Ασουήρου	ܐܚܫܝܪܫ Payne Smith, col. 130. ܐܚܫܪܫ
v. 2.	יִרְמְיָה	'Ιερεμίαν	ܐܪܡܝܐ
v. 11.	מֹשֶׁה	Μωσῆ Μωυσέως	ܡܘܫܐ
v. 15.	מִצְרַיִם	Αἰγύπτου.	ܡܨܪܝܢ
v. 24.	עִיר קָדְשֶׁךָ	τ. πόλιν Σιών. τ. π. τὴν ἁγίαν.	ܩܪܝܬܐ ܕܩܘܕܫܟ. ܨܗܝܘܢ
cap. 10.			
v. 4.	חִדָּקֶל (ps.).	Τίγρις. Τ. 'Εδδεκέλ.	ܕܩܠܬ. ܘܕܩܠܬ
v. 13.	מִיכָאֵל	Μιχαήλ	ܡܝܟܐܝܠ
v. 20.	יָוָן	'Ελλήνων	ܝܘܢ̈ܝܐ
cap. 11.			
v. 30.	כִּתִּים	'Ρωμαῖοι. Κίτιοι.	ܟܬ̈ܝܐ ܪܗܘܡܝܐ
v. 41.	אֱדוֹם	'Εδώμ	ܐܕܘܡ
	מוֹאָב	Μωάβ	ܡܘܐܒ
	עַמּוֹן	'Αμμών	ܥܡܘܢ
v. 43.	לֻבִים	Λίβυες	ܠܘܒ̈ܝܐ sic ܠܘܒ̈ܝܐ]]
	כֻּשִׁים	Αἰθίοπες	ܟܘܫ̈ܝܐ
cap. 13.			
v. 2.		Σουσάννα	ܫܘܫܢ

	MT.	G u. Theod.	S u. P(eschittha).
cap. 13.			
v. 2.		Χελκίας	ܚܠܩܝܐ
v. 56.		Σιδών. Χαναάν	ܕܙܪܥ (a. R. ܟܢܥܢ).
v. 64.		Ἰακώβ	ܝܥܩܘܒ
cap. 14.			
		Ἀμβακούμ	ܚܒܩܘܩ
		Ἰησοῦς	ܝܫܘܥ
		Ασυτ	ܠܘܝ
		Αστυάγης.	.....
v. 1.		Ἄβαλ	ܐܒܠ
v. 2.		Βήλ	ܒܠ
		Βαβυλώνιοι	ܒܒܠܝܐ

VI. *Die Eintheilung:*

Was über die Eintheilung zu sagen ist, findet sich bei Bugatus S. 129 f. und Cozza X f. In G sind nur wenige Notizen, die Eintheilung betreffend, vorhanden, cap. I, II u. IV zu Anfang; und VII, 28. XII, 13. XIV, 30 als Unterschrift [1]). In S finden sich zu den angeführten Stellen die syrischen Uebersetzungen; dazu aber noch die Ueberschriften zu den übrigen 8 Abschnitten, in welche in den Handschriften unser Buch eingetheilt zu werden pflegt (siehe unten), sowie die bei Bugatus S. 162 ff. wiedergegebene Unterschrift zum Ganzen.

Die 10 Abschnitte, in die das ganze Buch zerlegt ist, seien hier mitgetheilt:

	MT.			S (am Rande).
cap.	1, 1—21	ist gleich	cap.	1.
	2, 1—23			2.
	2, 24—49			3.
	3, 1—30			4, 1—25. 93—97 (dazwischen 25—92 Theod.).

[1]) Es ist unnöthig, den Text derselben hier wiederzugeben.

MT.	S (am Rande).
3, 31—4, 34	5.
5, 1—30 (Vgl. LXX)	6.
5, 31—6, 29	7.
7, 1—28	8.
8, 1—11, 6	9.
11, 7—12 Ende	10.

Als Schlufswort für diesen ersten Theil unserer Untersuchung möchten wir das Ergebnis hinstellen, dafs wir in S einen werthvollen Helfer besitzen, um die menda sane multa (Bugatus) des G zu vermindern. Indes ist hierbei zu beachten, dafs S natürlich selbst nicht ohne Fehler ist; ferner, dafs die Verschiedenheit der beiden Sprachen (griechisch und syrisch) vielfach nur scheinbare Varianten hervorbringt. Es kann daher nur von Fall zu Fall entschieden werden, welcher von beiden Lesarten einer Variante der Vorzug zu geben ist. — Endlich sei bemerkt, dafs G u. S an manchen Stellen dieselben Fehler zeigen. Hierauf wird in einem späteren Theil der Untersuchung im Einzelnen eingegangen werden.

Ueber Abfassungs-Ort und -Zeit, sowie Art und Inhalt von prov. I—IX[1]).

Von Lic. W. Frankenberg.

Schon eine flüchtige, vergleichende Lektüre des kanonischen Buches der משלי־שלמה und eines anderen Werkes aus demselben Litteraturkreise, etwa der Weisheit des Jesus Sirach, belehrt über die grofse Aehnlichkeit beider. Diese Aehnlichkeit besteht nicht nur in der gleichen litterarischen Einkleidung oder in Form und Inhalt einzelner Sprüche, nein, sie erstreckt sich auch auf grundlegende religiöse Vorstellungen und soziale Voraussetzungen der beiden Schriften. Es lohnt sich der Mühe, diese übrigens anerkannte Verwandtschaft genauer kennen zu lernen, soweit es für unsere Sache nötig ist. Wir vergleichen zu diesem Zwecke aus Gründen, die später klar werden, prov. I, 7—IX mit dem Buche des Siraciden.

Die in prov. I—IX am meisten hervortretende Vorstellung ist offenbar die von der חכמה. Diese ח׳ ist teils die weltschaffende Weisheit Gottes, teils Gabe Gottes

---

[1]) Benutzt wurden hauptsächlich: *Kuenen*, Einleitung III. 1. *Stade*, Geschichte des Volkes Israel II, S. 216 f. *Holtzmann*, Das Ende des jüd. Staatswesens, ebenda, S. 292 ff. *Delitzsch*, Das Salomonische Spruchbuch. 1883.

an den Menschen. Als jene »Weisheit« im ersteren Sinne ist die 'ח wie alles andere Geschöpf Gottes, aber das erste von allem Geschaffenen, vor Gründung der Welt, מקדם, מעולם, ἐξ αἰῶνος. Ihr Ursprung reicht zurück in die Zeit vor Gründung der Berge (der הררי־עולם) und der Urwasser; sie war Gottes Gefährtin, als er die Grundfesten der Welt legte, sie assistierte ihm, als er Himmel und Erde schuf, prov. VIII, 22 ff. Σ 1, 4: »zuerst von allem ist die Weisheit geschaffen und Einsicht von Urzeiten her«. Deshalb versteht sie die Geheimnisse der Schöpfung, Σ 24, 3 ff., ja, sie selbst ist das ordnende Princip im Kosmos prov. III, 19 f.

Wie Gott der Schöpfer der Weisheit ist, so ist er auch ihr Herr und Besitzer, der einzige, der die 'ח verleihen kann: πᾶσα σοφία παρὰ Κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα, Σ 1, 1. 8. prov. II, 6. Gott schenkt diese Weisheit dem, der ihn liebt, d. h. der ihn fürchtet und ehrt, Σ 1, 10 f., und insofern ist die Furcht Gottes der Weisheit Anfang, prov. I, 7. Gott teilt dem Menschen diese Weisheit mit durch מוסר und תוכחות, d. h. durch schmerzhafte Züchtigungen und bittere Zurechtweisungen, prov. III, 11 ff.[1]). IV, 13. Denn wer Gott dienen und Weisheit empfangen will, mufs sich auf πειρασμοί gefafst machen; in dem Feuer der Trübsal zeigt es sich dann bei dem Frommen, ob seine יראת־י״י, sein Vertrauen auf Gott, standhaft ist. Bewahrt der Mensch seine πίστις, die sich in der μακροθυμία während der ταπείνωσις zeigt, so wird sich Gott ἐπ' ἐσχάτων zu ihm bekennen und ihn auch äufserlich mit Reichtum, Ehre und langem Leben segnen, Σ 2. Diese religiös sittliche Ueberzeugung, dafs Gott schliefslich sich in Gnaden dem Menschen, der an ihm unerschütterlich festhält, zuwenden wird, erscheint so einesteils als Bedingung für den Empfang der Weis-

[1]) In prov. III, 12 leg. יכאב את־בן י״.

heit und ist doch andernteils selbst der Inbegriff der 'ח. Dafs man sich auf Gott verläfst, in aller Drangsal die Furcht vor ihm festhält, trotz aller Wirklichkeit die unzweifelhafte Gewifsheit hochhält, dafs Gott schliefslich den Gerechten öffentlich anerkennen mufs, den Gottlosen öffentlich verwerfen mufs — das ist der Inhalt der wahren Weisheit; nicht Klugheit, nicht philosophische Gewifsheit ist das Ausschlaggebende in diesem Begriffe, sondern der Glaube an den vergeltenden Gott, prov. III. 5—7. Die Negation des »Thoren« richtet sich auf diesen Glauben, an den sich der fromme Dulder mit aller Energie der Selbsterhaltung anklammert. Die 'ח des Frommen besteht also darin, dafs er sich in dem Glauben, dafs Gott ihn schliefslich irdisch segnen mufs, nicht irre machen läfst, — das ist freilich auch eine »Klugheit«, aber doch eine sehr weitsichtige, vgl. Σ 7, 36.

Dies Vertrauen auf Gott allein ertötet in dem Menschen allen Hochmut, jegliches Trotzen auf eigne Kraft und Klugheit, prov. III, 5. Die Furcht Gottes weckt in dem Frommen die charakteristische Tugend der Demut, Σ 3, 18: »je gröfser du bist, desto mehr erniedrige dich, so wirst du vor dem Herrn Gnade erlangen; denn grofs ist die Macht des Herrn und von den Demütigen (ענוים) wird er gepriesen«. Demut und Furcht Gottes werden lebendig und praktisch wirksam in dem Halten der göttlichen Gebote, deren Zusammenfassung gewöhnlich negativ gegeben wird, סור מרע oder שנאת רע prov. II, 7. VIII, 18. Das Halten der göttlichen Gebote ist für den Begriff der Weisheit notwendig und wichtig: es giebt für den Juden keine Weisheit ohne Wandel nach dem Gesetz, Σ 19, 20: πᾶσα σοφία φόβος Κυρίου καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου. Diese τήρησις τῶν ἐντολῶν giebt der jüdischen 'ח ihren Charakter: sie ist nicht eine Erkenntnis von philosophischen Dingen, sondern Wandel in Gottesfurcht mit dem steten Ausblick auf das Ende des Lebens, die אחרית, τὰ ἔσχατα,

wo der Richter mit Lohn und Strafe wartet. Der Gedanke der Vergeltung ist die religiöse Kraft der damaligen Zeit, der Kardinalpunkt der ganzen religiösen Weltanschauung, vgl. Σ 7, 36: »in allen deinen Thaten denke an dein Ende, so wirst du ewiglich nicht sündigen«.

Neben diesen durchaus einheitlichen Begriff der Weisheit tritt nun eine zweite Bedeutung von ח׳ hinzu. Man nennt nämlich auch die Zusammenfassung der Erfahrungen, welche der Fromme in dem Läuterungs- und Prüfungsleiden macht und sammelt, also das Resultat der מוסר und תוכחות Gottes, חכמה. Die ח׳ in diesem Sinne ist offenbar ein Sammelname für alle möglichen Verhaltungsmafsregeln, die wenig mehr gemeinsames haben, als dafs sie, anders als jener centrale Begriff von ח׳, das nächste Wohlergehn des Menschen erhalten und fördern wollen; diese ח׳ umfafst אמרים, מצות, תורות, מזמות, דעת etc. Es sind hauptsächlich gewisse Klugheitsmafsregeln, die die Väter durch die Erfahrung gewonnen haben und den Nachkommen als kostbares Erbe vermachen, vgl. Σ 8, 8 f.: »übersieh' nicht die Erörterung der Weisen und in ihren Sprüchen studiere fleifsig; denn von ihnen wirst du Bildung lernen und den Grofsen zu dienen. Vernachlässige nicht die Erörterung der Alten, denn auch sie haben es wieder von ihren Vätern gelernt; von ihnen wirst du Klugheit lernen und Antwort zu geben in der Stunde der Not«. Als solche Tradition ist die ח׳ לקח, prov. IV, 2. Die Väter sind klug geworden durch Schaden (ערמה) und um den Söhnen ihre bitteren Erfahrungen zu ersparen, teilen sie ihnen diese Verhaltungsmafsregeln mit, die hauptsächlich Klugheit und Vorsicht im Verkehr mit andern Menschen anempfehlen. Der griechische Uebersetzer giebt ערמה gewöhnlich sehr passend mit πανουργία, als Folge der παιδεία, prov. VIII, 5. Σ 6, 32. 31, 9 ff. Dafs in der ח׳ wirklich dieser Begriff der πανουργία-ערמה enthalten ist, sagt sie selbst prov. VIII, 12: »ich, die Weisheit, ver-

stehe mich auf Klugheit (Geriebenheit, ערמה; leg. סכנתי pro 'שׂכ) und kluge Anschläge besitze ich«, vgl. prov. VIII, 5. Gewiſs berührt sich diese Bedeutung auch mit dem oben erwähnten centralen Begriff der 'ח =Glaube an die schlieſsliche Vergeltung Gottes; wenn z. B. die 'ח in prov. 1 vor dem Umgang mit den bösen Buben warnt, so läſst sich das sowohl aus dem Vertrauen zu Gott begründen — insofern der Anschluſs an die Bösen ein Zeichen des Miſstrauens gegen den vergeltenden Gott ist prov. III, 31. Σ 9, 11 f. — als auch aus kluger Vorsicht und Zurückhaltung. Wenn dagegen die 'ח von dem Verkehr mit dem ehebrecherischen Weibe abrät mit der Begründung, daſs der Mensch sich dadurch leiblich und materiell ruiniert (prov. V), so ist diese »Weisheit« offenbar nur ganz gewöhnliche Klugheit: ebenso möchte es schwer sein, für die Warnung des Spruchdichters vor dem Gutsagen für den Nächsten prov. VI einen anderen Grund ausfindig zu machen, als die Vorsicht des geriebenen Geschäftsmannes und der Ermahnung zum Fleiſse (prov. VI) ein anderes Motiv unterzulegen, als das der nächstliegenden Nützlichkeit. Beim Siraciden zeigt sich diese ψυχικὴ σοφία hauptsächlich in der klugen Zurückhaltung vor andern, in der berechneten Demut und Bescheidenheit vor den Groſsen der Erde, besonders aber in der Herrschaft über die Zunge und in der Bescheidenheit (Σ 8, 1). Diese Weisheit giebt Anleitung, wie man den Groſsen begegnen soll Σ 8, 8 ff. 13, 9: »wenn dich ein Groſser ladet, sei demütig, desto mehr wird er dich laden«. Σ 11, 1: »die Klugheit des Geringen erhebt ihn zu Ehren und setzt ihn mitten unter die Groſsen«; vgl. noch Σ 4, 24. 5, 1. 13. 7, 4 f. 8, 1. 20, 7. 23. Klassisch formuliert ist Motiv und Endzweck dieser 'ח Σ 12, 1: ἐὰν εὖ ποιῇς, γνῶθι τίνι ποιεῖς καὶ ἔσται χάρις τοῖς ἀγαθοῖς σου.

Die 'ח in diesem Sinne, als kostbares Erbe der Erfahrung der Väter, der חכמים, ist es nun, welche haupt-

sächlich personificiert wird und in den Sprüchen das Wort führt. Zwar fehlt auch die Personifikation der Weisheit als kosmischer Potenz nicht, sie tritt aber doch nur gelegentlich hervor: was in den Sprüchen ruft, redet, bittet, warnt, ist doch hauptsächlich jene personificierte Tradition, die Sammlung einer langen Erfahrung; man weifs oft nicht, redet die Weisheit zu ihren Jüngern oder spricht der erfahrene Mann zu seinem Sohne, aber beides ist einerlei, denn der Vater giebt ja nur die ח׳ weiter, deren Mund er ist, prov. IV, 2 ff. Σ 8, 9. Diese ח׳ wird dargestellt als eine Frau, die auf den Strafsen und in den Gerichtshallen bei den Thoren der Stadt ihre Stimme erschallen läfst: kommt her, ihr Leute, vernehmt meine Sprüche und Mahnungen, damit ihr vor Schaden und Verderben behütet werdet, prov. I, 20 ff.[1]). Sie hat in der Stadt ein Haus, prov. IX. Σ 14, 20 ff. 51, 23, in welchem sie ein köstliches Gelage anrichtet; durch ihre Dienerinnen läfst sie alle Bürger der Stadt einladen zu freiem Mahle: kommt, efst von meinem Gericht und trinkt von dem Weine, den ich gemischt habe, prov. IX. Es ist aber nicht gewöhnliches Brod und Wein, mit dem sie ihre Gäste bewirtet, sondern ἄρτος συνέσεως und ὕδωρ σοφίας, Σ 15, 3, d. h. die Weisheit bietet unter Brod und Wein sich selbst zum Essen dar, deshalb sagt sie beim Siraciden: »kommt her zu mir, die ihr meiner begehrt, esset euch satt an meinen Erzeugnissen; denn die Erinnerung an mich (זכרי) ist süfser als Honig und mein Besitz (נחלתי) süfser als Honigseim: wer mich kostet, wird mehr Hunger bekommen, wer mich trinkt, wird mehr Durst bekommen«, Σ 24, 19 ff. Σ 51, 23 ladet die Weisheit ein zur Einkehr in ihr Haus: kauft euch ohne Geld, wenn ihr hungert und dürstet. Endlich ermahnt die Weisheit prov. VIII, 34 f. zu fleifsigem Besuche ihres

---

[1]) prov. I, 21 leg. חומות statt des unverständlichen הומיות.

Lehrhauses: wie der eifrige Schüler nicht von der Schwelle des Lehrers fortkommt, so soll der Mensch, der Weisheit liebt, immer an ihrer Thüre lauschen. Dieselbe Vergleichung findet sich Σ 14, 23: »(glücklich der Mann) der vorgebeugt durch ihre Thüren hereinblickt und an ihren Pforten lauscht«. Die Parallele der Darstellungsart der ח׳ hier und dort ist in jeder Hinsicht eine vollkommene.

Für diejenigen, die sich ihr hingeben, sorgt die Weisheit wie eine Mutter — Anrede: בני, Σ 15, 2 — oder eine Schwester, prov. VII, 4, ja wie ein liebendes Weib prov. IV, 8. Σ 15, 2; sie behütet und bewahrt seinen Weg vor jedem Anstofse prov. II, 11. IV, 6. 8. 12. Σ 14, 27 und bringt ihn zu Ehre und Wohlstand prov. IV, 8. VIII, 21 III, 8[1]). Σ 4, 11 f. In ihrer Nähe wohnt der Mensch sicher und geschützt Σ 4, 15ᵇ 14, 26 f., sie giebt dem Menschen εὐφροσύνη und χαρά und verleiht ihm μακροημέρευσις, vgl. prov. III, 16: »Langes Leben ist in ihrer rechten Hand, in ihrer linken Reichtum und Ehre«.

Die Gleichheit der in prov. I—IX und dem Buche Jesus Sirach zu Grund liegenden Vorstellungen von der Weisheit tritt noch konkreter hervor bei einer Vergleichung der Typen des Frommen und Gottlosen hier und dort.

צדיק ist derjenige, der Gott wahrhaft fürchtet und vom Bösen abläfst. Diese Furcht vor Gott und die Abwendung von dem Bösen zeigt sich in dem Halten der göttlichen Gebote, prov. III, 4 f. Σ 23, 27. Zu den göttlichen Geboten gehören neben gewissenhafter Erfüllung der kultischen Pflichten gegen Gott, prov. III, 9, besonders die Pflichten der Nächstenliebe und der Verträglichkeit: dem Nächsten Gutes thun, wenn man's kann, und gegen seinen Nachbarn nichts Böses ersinnen prov. VII, 27 ff. Σ 4, 1 ff. 7, 12. 32, und nicht falsch sein mit der Zunge, prov. IV, 24. Σ 28, 13 ff. Dies Halten des göttlichen Ge-

---

[1]) prov. III, 8 leg. ר׳ ח׳ לשארך vgl. prov. IV, 22.

setzes ist in der Furcht vor Gott, dem Richter und Vergelter, begründet: »in allen deinen Thaten denke an dein Ende, so wirst du ewiglich nicht sündigen«, Σ 7, 36. Der Fromme, der so den göttlichen Willen anerkennt und sein Gesetz erfüllt, unterwirft sich damit Gott bedingungslos in Demut (vgl. ענו), er hofft alles nur von Gott allein, prov. III, 5 ff. Indem so der Gerechte den Willen Gottes thut, sorgt er zugleich auf's beste für sein eigenes Wohlergehen, denn wo der Mensch das Seine thut, läſst's auch Gott an seinem Teile nicht fehlen: Glück und Zufriedenheit, Reichtum und Ehre sind die begehrenswerten Gaben, mit denen er seinerseits den Frommen als צדיק anerkennt, jene Güter sind die צדקה im objektiven Sinne. Weil der Fromme in dem Wandel in der Furcht Gottes für sein eigenes wohlverstandenes Interesse am besten sorgt, ist er zugleich als חכם der wahrhaft Kluge. Auf den Wegen des Gerechten blüht Segen und Glück, reift leibliches und geistiges Wohl: Gott selbst bewahrt den Fuſs seines Knechtes, ist Schutz und Schild dessen, der auf ihn traut. Die Zusammenfassung alles Guten, das der Mensch von Gott empfängt, heiſst חיים; darunter versteht der Spruchdichter alles, was das natürliche Wohlergehen des Menschen fördert: leibliche und geistige Gesundheit, Wohlhabenheit, Reichtum, Ansehn und Ehre, und nicht zuletzt glückliches Familienleben und hohes Alter, prov. II, 18 ff. III, 2 ff. 16 f. 23 ff. IV, 13. 22 f. Σ 1, 12 ff. 4, 12. 11, 1.

Freilich fehlen auch im Leben des Frommen Unglück und Leid nicht; ja, gerade ihm geht es gewöhnlich schlecht, in Armut, Unterdrückung und Anfeindung von Gegnern scheint es oft, als ob Gott ihn vergessen und verlassen habe. Aber diese Leiden sind bei dem Gerechten nur väterliche Züchtigungen Gottes, mit dem Zwecke, ihn noch mehr in der Furcht Gottes und dem alleinigen Vertrauen auf ihn zu stärken, ihn noch vollkommener zu machen, wie Gott ihn haben will: »denn welchen Gott

lieb hat, den züchtigt er, er sendet Schmerzen dem Sohne, den er leiden mag«, prov. III, 12. Wenn in dem Feuer der Trübsal alle irdischen Hoffnungen, Reichtum, Ehre, Macht und Ansehn vor dem Frommen versinken, dann hält er sich mit aller Kraft an Gott allein: er vertraut auf ihn, ohne an seiner Gerechtigkeit irre zu werden, prov. III, 31. 5, er hängt an Gott und läfst ihn nicht, alles, was Er schickt, trägt er in Geduld und Hoffnung, Σ 2, 3ff. Die Trübsal erscheint demnach sowohl als liebevolles Erziehungsmittel Gottes, wie als Prüfungs- und Läuterungsleiden. Wir finden beide Anschauungen, die erstere deutlich ausgesprochen, prov. III, 12, die zweite ebenso deutlich vorausgesetzt z. B. prov. III, 31. IV, 13f.: in deinem Unglück falle nicht zu den Gottlosen, deren Glück du siehst — für den, dem diese Warnung gilt, ist die Züchtigung Gottes offenbar ein πειρασμός zum Abfall. Die Ansicht, dafs das Leiden eine Prüfung Gottes sei, liegt allen Mahnungen und Warnungen des Spruchdichters zu Grunde und ist denn auch beim Siraciden besonders häufig ausgesprochen. Im Anfang seines Glaubensstandes führt Gott den Menschen schwere Wege, um zu sehen, ob es der Fromme mit seiner Gottesfurcht auch ernst meint: er schickt ihm Leid und Trübsal, bringt Furcht und Verfolgung über ihn, nimmt ihn in seine Schule, bis er ganz fest geworden ist, — dann wendet er sich wieder freundlich zu ihm und erquickt ihn mit allem Guten, Σ 4, 17ff.[1]). Wer kein festes Vertrauen zu dem Herrn hat, der fällt in dieser Zeit von ihm ab und den läfst Gott in der Not verkommen. Der Gerechte aber bleibt fest an Gott hangen; er läfst sich nicht verleiten, an Gottes Gerechtigkeit irre zu werden und zu den Gottlosen überzugehn; ist auch die Versuchung zum Zweifel an Gottes Vergeltung nach den Thaten der Menschen noch

[1]) Der letzte (5.) Stichus von v. 17 ist übrigens Dublette zum zweiten Stichus.

so grofs — prov. III, 31 ff. IV, 13. Σ 5, 4 f. 7 ff. 9, 11. 11, 21 —, sein Glaube, dafs Gott sich schliefslich zu dem Gerechten bekennen mufs, ist noch gröfser vgl. Σ 2, 10. Und dies Vertrauen des Menschen wird von Gott glänzend gerechtfertigt: wenn er gemerkt hat, dafs der Fromme unerschütterlich an ihm festhält, wendet er sich ihm in Güte wieder zu; den, der ohne Sünde die Versuchung überstanden hat, erkennt er durch reichen Segen leiblichen und geistigen Glückes nun auch öffentlich als einen צדיק an. So sind die Leiden des Gerechten nur etwas vorübergehendes, etwa wie eine vorüberziehende Wolke vor der Sonne der göttlichen Gnade oder des göttlichen Segens — denn beides ist eins —, die nachher um so heller wieder leuchtet. Deshalb kann der Siracide mit Recht sagen, Σ 36, 1: τῷ φοβουμένῳ Κύριον οὐκ ἀπαντήσει κακὸν ἀλλ' ἐν πειρασμῷ καὶ πάλιν ἐξελεῖται.

In diesen Züchtigungen Gottes sammelt der Fromme allerhand weise und heilsame Erfahrungen, durch die göttliche παιδεία wird er ein πεπαιδευμένος, Σ 31, 9 ff. 6, 32. In Not und Armut erfährt er den Wert der materiellen Güter, Reichtum, Gesundheit und Ansehen, lernt er es, sich vor Verlusten zu bewahren und sein Geld durch Fleifs und Vorsicht zu mehren; er ist durch Schaden klug geworden: er hütet sich, sein Wort für jemanden zu verpfänden oder für seinen Nächsten Bürgschaft zu leisten, prov. VI, 1 ff.

So verhilft Gottes Segen und seine eigne Klugheit dem Frommen zu einem glücklichen Leben, es ergeht ihm wohl, wenn auch oft erst spät, und wenn er in hohem Alter stirbt, läfst er Kinder zurück, die sein Ebenbild sind, Σ 30, 4; »denn die Gerechten werden das Land bewohnen und die Frommen darin bleiben«, prov. II, 21.

In allem das gerade Gegenteil des Frommen ist der Gottlose, der רשע. Sein Leben ist nicht geregelt durch den Ausblick auf das Ende und die Furcht vor dem

Richter — er lebt in den Tag hinein, unbekümmert um das, was Gott morgen bringt: er glaubt nicht an die Vergeltung Gottes, und darin besteht seine Thorheit κατ' ἐξοχήν; denn Gott kommt doch eines Tages, um ihn zu strafen. Aber auch sonst verdient er den Namen eines כסיל: durch Ausschweifung zerrüttet er seine Gesundheit. verliert Ehre und Achtung vor den Menschen, bringt sich um sein Hab und Gut, prov. V. VI, 32 ff. Sein blinder Hafs richtet sich besonders gegen die Frommen: ihnen stellt er nach und sucht sie durch Falschheit, süfse Worte auf der Zunge und Hinterlist im Herzen, zu Fall zu bringen. Durch boshafte Tücke entzweit er Brüder und stiftet Prozesse, in denen er als falscher Zeuge fungiert, prov. VI, 19. Gegen den Armen ist er unbarmherzig und hilft ihm nicht, wenn er es auch kann, prov. III, 27 f. Wo er hinkommt, erregt er durch sein doppelzüngiges Wesen Hafs, Neid und Unfrieden, Σ 28. 13 ff. Seine hinterlistige Falschheit hält er für Klugheit, auf die er stolz ist; deshalb vertraut er auch nicht auf Gott. sondern verläfst sich in sicherem Uebermute auf seine eigne Weisheit, prov. III, 5 ff. VI, 17. Trotz seiner Bosheit geht es ihm gewöhnlich äufserlich gut, so dafs sein Glück oft ein Gegenstand des Neides für die Frommen wird, prov. III, 31. Σ 5, 8. 9, 11 f., und er trotzig prahlend fragen kann: »ich habe gefrevelt — und was ist mir geschehen?« Σ 5, 4. Allein rechte Ruhe und rechte Sicherheit kann er in seinem Besitze doch nicht finden: der Schlaf flieht ihn oder es plagen ihn schwere Träume, aus denen er aufschreckt (פחד). prov. III, 24. Noch zögert Gott in seiner Langmut, Σ 5, 4, oder auch um den sichern Sünder vollkommen reifen zu lassen für den Tag der Heimsuchung — da plötzlich, wie ein Blitz aus heiterm Himmel, fällt der strafende Arm, der schon lange ausgereckt war, auf den gänzlich verstockten Sünder nieder; mitten in seinem Glück, als er sich am

sichersten wähnte, überfällt den Gottlosen der פחד פתאם, איד, שואה, die καταστροφή, das Verderben, das er ferne glaubte, prov. I, 26 ff. En peu d'heures Dieu labeure. Was der Gottlose während seines ganzen Lebens zusammengebaut hat, vernichtet das Unwetter des göttlichen Grimmes in wenig Stunden. Ja, wenn der Sünder schon auf dem Totenbette liegt, da noch, im letzten Augenblicke, erreicht ihn die vergeltende Strafe des Herrn. Es kommt ein Tag, an dem Gott mit dem Frevler abrechnet, das ist die ἡμέρα ἐπαγωγῆς, der individualisierte יום־י' der Profeten, Σ 5, 8. 9, 11 f. 11, 26. So werden die Gottlosen schliefslich zu Schanden, der Fluch erbt sich auf ihre Kinder, Σ 11, 28, und ihr Geschlecht wird ausgerottet aus dem Lande Jahve's, prov. II, 22.

Das spezifisch Jüdische in den hier kurz gezeichneten religiösen Vorstellungen hat man oft nicht genügend beachtet. Gewöhnlich sagt man, die Lehren der חכמה seien allgemein menschliche Weisheitssprüche an die Menschen als solche gerichtet und der צדיק und der רשע seien Typen des menschlichen Geschlechtes. Dies Urteil basiert jedoch auf ungenügender Beobachtung. Der צ' ist in den Sprüchen wie überall der rechte Jude und der ר' ist der Bösewicht innerhalb der jüdischen Gemeinde. Die ח' ist als τήρησις τῶν ἐντολῶν ein ganz spezifisch jüdisches Produkt, das nur auf dem Boden des Bundesvolkes möglich ist: Heiden werden in den Sprüchen nicht erwähnt, liegen überhaupt ganz aufserhalb des Gesichtskreises unseres Spruchdichters, der nur innerjüdische Angelegenheiten behandelt. Es ist freilich richtig, dafs wir in den Sprüchen nichts hören von Israels speziellem Bundesverhältnisse zu Jahve, von seinem Vorzuge vor den anderen Völkern, von Jahve's Stellung zu den Göttern und anderen Gedanken, an die man aus den Profeten gewöhnt ist. Diese Verhältnisse werden eben gar nicht diskutiert, sie sind die stillschweigende Voraussetzung und

festliegende Basis alles Denkens und Empfindens. Andrerseits hat man dem Spruchdichter — wegen der Uebereinstimmung seiner »sittlichen« Forderungen mit denen der Profeten — sogar die Ehre erwiesen, ihn homogen mit den alten Profeten zu finden — allerdings nur in Einzelheiten. Aber gerade diese Einzelheiten zeigen, dafs er im ganzen einen andern Geist hat als die Profeten Israels. Diese verkündigten ihre Ueberzeugungen als unbedingte Forderungen Jahve's, aus dem grundlosen Mufs ihrer sittlichen Natur heraus: was sie predigen, ist der Wille des Heilgen Gottes Israels, in ihnen selbst geboren; nichts liegt ihnen ferner, als die göttlichen Gebote, deren Organ sie sind, durch den Hinweis auf ihre Nützlichkeit zu begründen und zu profanieren. Eben hierin zeigt sich, dafs der Profet von dem Spruchdichter soweit wie der Himmel von der Erde absteht. Was der letztere vorbringt, ist nicht eine lebendige Geburt, sondern ein überkommenes Erbe oder ein Produkt des Studiums (לקח), dessen Wahrheit er durch seine Nützlichkeit erweist. Etwaige Beziehungen zwischen dem Spruchdichter und dem Profeten sind rein litterarische, d. h. leblose. Aufserordentlich wichtig ist auch in dieser Beziehung der Prolog des Siraciden: ». . . so gab sich mein Grofsvater Jesus mit viel Eifer der Lektüre des Gesetzes, der Profeten und der andern väterlichen Bücher hin und fühlte sich, nachdem er sich hierin genügende Bildung erworben hatte, getrieben, auch selbst etwas die Erziehung und Weisheit betreffendes zu verfassen« (συγγράψαι) etc. Die Quelle der σοφία, aus der der Verfasser schöpft, sind ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία, vgl. Σ 24, 23. Es ist ganz verkehrt, die Begriffe »Gesetz« und »Profeten« wie feststehende Schemata an eine litterarische Erscheinung wie unsere Sprüche anzulegen und von da aus dieselbe zu verstehen zu suchen. Die Zeit der Profeten ist längst vorüber, die Aera des Kultusgesetzes ebenfalls: was uns

in der Spruchweisheit vorliegt, ist das Produkt eines neuen Geistes. Neu nicht in dem Sinne, dafs er selbst schöpferisch wäre; das Neue liegt eben darin, dafs man sich an Gesetz und Profeten als einheitliche Stimme der göttlichen חכמה anschliefst und dieselben zum Studium macht. In den heiligen Büchern, deren Inhalt gleich ist, redet die Weisheit selbst Σ 24, 2; sie giebt dem einzelnen Menschen, der auf sie hören will, Anweisung, wie er seinen Weg unsträflich wandeln wird, wie er zu wahrem Leben (חיים) gelangen kann. Die zusammenfassende Lehre der heiligen Bücher ist, dafs Gott die Frommen segnet und die gottlosen Frevler mit Feuer und Schwefel bestraft — diese Meinung wird z. B. in dem ersten und letzten Verse des berühmten »Hymnus auf die Väter« Σ 44—50 ausgesprochen.

Der Blick des Verfassers von prov. I—IX ist nicht besonders weit, etwa über das jüdische Volk hinausschweifend, sondern im Gegenteil so eng begrenzt durch den jüdischen Horizont, dafs es für ihn darüber hinaus kaum noch eine Welt giebt: die Menschen, die Leute, die er anredet, sind für ihn eben die Juden. Die Weisheit, die er predigt, erhebt ihre Stimme in »der Stadt« d. h. doch wohl jedenfalls in einer jüdischen Stadt, und ihre Stimme dringt nicht über die Mauern dieser Stadt hinaus. Die jüdische Gemeinde dieser jüdischen Stadt ist ihr Publikum, in dieser Stadt hat sie ihr Schulhaus, in dem sie unterrichtet, hier ihre ständige Wohnung. Man hat allen Grund, diesen räumlich eng und scharf umgrenzten Wirkungskreis der Weisheit nie aus dem Auge zu verlieren, damit sich die geschichtlich individuellen Sprüche der חכמה nicht zu einer Predigt an alle Welt verflüchtigen und entwerten. Der hausbackene neutrale Geist der Nützlichkeit, der in den meisten dieser Weisheitssprüche herrscht, hat diesen falschen Eindruck hervorgerufen, als ob man es hier mit einer Art Allerwelts-Moral zu thun

hätte. Schon die richtige Würdigung der einen, ganz beiläufigen und deshalb um so schwerer wiegenden Erwähnung der jüdischen Gemeinde, prov. V, 14, verbietet eine solche Auffassung, abgesehen von andern Einzelheiten.

In dem wichtigen Kapitel 24 des Buches Sirach sagt die Weisheit von sich: ich ging in der ganzen Welt umher und suchte eine Ruhestätte, in den Wellen und im Urgrund, und fand sie nicht. Da sprach der Weltschöpfer: in Jakob zelte und in Israel soll dein Los sein. Im heiligen Zelte diente ich vor ihm — und so nahm ich Station (ἐστηρίχθην) in Zion (wo ich mich jetzt befinde). In der geliebten Stadt gab er mir Wohnung und in Jerusalem ist mein Wirkungskreis (ἡ ἐξουσία μου = ממשלתי), Σ 24, 4—11. Diese Worte des Siraciden sind nach dem gesagten völlig entscheidend für die Vorstellung von der Weisheit und ihrem Auditorium: der Name der Stadt, die in prov. I—IX überall vorausgesetzt ist, in der die Weisheit lehrt und ihre Stimme erschallen läfst, wo sie ihr Haus und ihre Wohnstätte hat, — dieser Name kann inderthat kein anderer sein als Jerusalem; aus der Stelle im Buche Sirach geht hervor, dafs es die damalige allgemeine Anschauung war, dafs Jerusalem, die heilige Stadt des Tempels und der Mittelpunkt der jüdischen Geschichte und des jüdischen Lebens, der Wohnsitz der Weisheit Judas ist.

Man hatte bereits früher aus prov. VII, 14 geschlossen, dafs prov. I—IX in Jerusalem verfafst sei; der Eindruck dieser Stelle und die Folgerung aus derselben sind ganz richtig, falsch war es nur, sich für diese Ansicht auf eine einzelne Stelle zu berufen, statt dieselbe auf eine allgemeinere und grundlegendere Vorstellung zu begründen.

Die sozialen Verhältnisse,

zu deren Darstellung wir nunmehr übergehen, geben nur wenige, aber doch wichtige Zeugnisse für die Richtigkeit

unseres Ergebnisses im ersten Teile. Beide, der Siracide sowohl wie der Verfasser von prov. I—IX, wenden sich offenbar an eine Stadtbevölkerung; der Land- und Ackerbau wird in prov. I—IX als Erwerbsquelle gar nicht berücksichtigt, im Buche Sirach nur an einigen Stellen, wo er zu demselben ermahnt. Desto deutlicher ist in beiden Schriften ausgesprochen, dafs die Bevölkerung, unter der und für die sie schreiben, eine handeltreibende ist. Prov. VII, 19 f. sagt das ehebrecherische Weib: der Mann ist über Land gegangen, mit einem Beutel Geld um Geschäfte zu machen. Diese gelegentliche Bemerkung einer Frau aus dem Volke zeigt, dafs der Handel offenbar die Beschäftigung der meisten Bürger bildete. Auch die Warnung des Spruchdichters, prov. VI, 1 ff.: bürge nicht für deinen Nächsten! — weist nicht nur auf ein lebhaftes, sondern auch auf ein seit langer Zeit betriebenes und ausgebildetes Geschäftsleben hin. Den Kommentar zu jener Warnung, die sich auch bei ihm findet, gibt der Siracide Σ 29, 15 ff.: »den Dank gegen den, der für dich bürgte, vergifs nicht, denn er gab sein Leben für dich in Gefahr. Die Wohlfahrt des, der für ihn eintritt, zerstört der Gottlose, und der Undankbare läfst seinen Retter im Stich. Bürgschaft hat schon viele Redliche zu Grunde gerichtet, sie (= ihre Stellung) erschüttert wie die Meereswoge; hat wohlhabende Männer von Haus und Hof getrieben, so dafs sie irren mufsten unter fremden Leuten. Deshalb hilf deinem Nächsten nach deinen Kräften — aber hüte dich, dafs du nicht hineinfällst«. Ebenfalls ein Zeichen lebhaften Handelsverkehrs ist die Mahnung: unterstütze deinen Nachbarn, borg ihm, wenn er sich in Not befindet, Σ 29, 1 ff., vgl. prov. III, 27 f. Alle diese Beziehungen weisen auf eine städtische, handeltreibende Bevölkerung hin.

Das Hauptthema in den Warnungen und Mahnungen der Weisheit, prov. I—IX, bildet anerkanntermafsen die Warnung vor dem Umgang mit der אשה זרה. Diese steht

so sehr im Mittelpunkte des Interesses, dafs die Gegnerin der חכמה, die כסלות, mit den Farben der hurerischen א׳ ז׳ gemalt wird, prov. IX. 13 ff. [1]). Für die sozial-sittlichen Verhältnisse sowie Ort und Zeit der Abfassung unseres Buches sind die diesbezüglichen Stellen von hohem Werte.

Die א׳ ז׳, vor deren Umgang der Verfasser warnt. ist offenbar eine verheiratete Frau, eine γυνὴ ὕπανδρος, prov. II, 16 f. VI, 24 [2]). 29 ff. VII. die in Abwesenheit ihres Ehemannes den Fremden, den sie auf der Strafse angetroffen hat, bei sich einläfst. Man hat nun gemeint. in diesem »fremden Weibe« einen speziellen Ausdruck für die heidnische Frau, die als ehebrecherisch bekannt gewesen sei, erkennen zu sollen und hat auf Grund dieses Sprachgebrauches und anderer sich daraus ergebender Schlüsse weitgehende Folgerungen inbetreff der Datierung und des Abfassungs-Ortes von prov. I—IX gezogen. Es leuchtet jedoch bei einer Vergleichung der Stellen unseres Buches, in denen זר vorkommt, ohne weiteres ein, dafs אשה זרה dasselbe ist wie אשת־רע, das Weib eines andern Juden; aufserdem wird es in prov. II. 17 und VII, 14 deutlich genug gesagt, dafs die Ehebrecherin eine Jüdin ist. Heiden existieren für unsern Verfasser überhaupt nicht, die Bürgerschaft fällt mit der Gemeinde zusammen, prov. V, 14. Die betreffenden Stellen warnen also vor Ehebruch mit dem Weibe des jüdischen Volksgenossen. Der breite Raum, den diese Warnung in unserer kleinen Schrift einnimmt, weist darauf hin, dafs diese Sünde zur Zeit und an dem Wohnorte des Verfassers eine aufserordentlich verbreitete gewesen sein mufs, und zwar nicht nur in den niederen Ständen, sondern auch in wohlhaben-

---

[1]) prov. IX, 13 leg. וּבַל ידעה כלמּה; zu streichen ist in prov. IX v. 4. 7—12.

[2]) prov. VI, 24 leg. מאשת־רֵעַ, vgl. v. 29.

den und reichen Bürgerfamilien, prov. VII, 16. Die Strafe, die auf diesem Vergehen stand, scheint eine Geldstrafe gewesen zu sein, prov. VI, 35 כפר (gen. 20, 16) genannt oder שׁחד, welche an den Geschädigten zu zahlen war. Daraus erklärt sich prov. V, 10; hüte dich vor der fremden Frau, »damit nicht andere an deinem Eigentum sich sättigen und der Ertrag deiner mühevollen Arbeit in fremdes Haus komme« (nach LXX). Mit dieser Abfindungssumme wird es gewöhnlich sein Bewenden gehabt haben; oft freilich mag der Ehemann von Frauen wie der prov. VII geschilderten das Geld verschmäht haben und sich selbst Genugthuung an dem Ehebrecher geholt haben, prov. VI, 33f.

Die hier vorausgesetzen Verhältnisse, die uns einen lehrreichen Blick in das innere Leben des jüdischen Bürgertums thun lassen, suchen wir nun in diesem Umfang und in dieser Art bei den in Betracht kommenden kanonischen Büchern vergebens. Dagegen stimmt das Weisheitsbuch des Sirach auch in diesem Punkte wieder vollkommen mit prov. I—IX. Σ 9, 8f. warnt der Verfasser vor der sündlichen Begierde nach dem Eheweib eines andern: »wende dein Auge ab von der schönen Gestalt eines Weibes und blicke nicht gierig (καταμάνθανε) auf fremde Schönheit; denn durch die Schönheit eines Weibes sind schon viele irre gegangen und aus ihr loht Liebe auf wie ein Feuer« etc., vgl. Σ 25, 21. In Σ 23, 17ff. wird erst dem heimlichen Ehebrecher und dann der Ehebrecherin die göttliche Strafe angedroht. Uebrigens geht aus dieser Stelle, Σ 23, 22ff., hervor, dafs Ehebruch von seiten des Weibes, um einen Leibeserben zu erhalten, nichts seltenes war, ja, es scheint sogar, als ob diese That von dem Gewissen des gewöhnlichen Volkes nicht als besondere Sünde empfunden wurde; wozu bemüht sich sonst der Siracide, es als strafwürdige Uebertretung zu erweisen? er sagt a. a. O. v. 22ff.: »ebenso (wie dem

heimlichen Ehebrecher) wird es auch dem Weibe gehen. die ihren Ehemann verläfst, um sich von einem fremden einen Leibeserben zu holen; denn 1) war sie ungehorsam gegen das Gesetz des Höchsten, 2) hat sie sich gegen ihren Ehemann vergangen, 3) hat sie in Hurerei Ehebruch getrieben, indem sie von einem fremden Manne Kinder empfing«. Bedenkt man übrigens die damaligen Verhältnisse, die hohe Schätzung eines κληρονόμος sowie das gesetzlich begründete Recht des Ehemannes über eine ihm mifsliebige Frau (vgl. unten), so erscheinen solche Fehltritte nur zu natürlich. — Eine Folge dieser Verhältnisse ist das bekannte herbe Urteil des Siraciden über das weibliche Geschlecht, Σ 25, 23 ff., die Warnung an Väter und Gatten, ihre Töchter und Frauen in strenger Zucht und Unterordnung zu halten, Σ 7, 24. 25. 25. 26, 9. sowie auf der anderen Seite das oft verschwenderische Lob, welches dem keuschen, züchtigen und klugen Weibe gespendet wird, Σ 26, 1 ff. 13 ff. Die Ursachen, aus denen sich diese Zustände entwickelt haben, liegen im Siraciden deutlich genug zu Tage: es ist die Vernachlässigung des eigenen Eheweibes. das böswillige Verlassen desselben. Σ 7. 19 warnt der Siracide vor dieser Sünde: »verlasse nicht ein weises und gutes Eheweib, denn ihr Wert ist höher als der des Goldes; vergl. die Ermahnung in prov. V, 15 ff. Dazu tritt als Hauptgrund die Leichtigkeit, mit der der Mann seinerseits das Band der Ehe auflösen kann — ein sittlicher Notstand, der eine laxe Auffassung der Ehe wie zur Voraussetzung, so zur Folge hatte. In Σ 7, 26 wird diese leichtsinnige Scheidung der Ehe zwar getadelt: »hast du ein Weib nach deinem Herzen? stofse es nicht von dir!« — aber das steht doch für den Siraciden ebenso fest, dafs der Mann das Weib, das ihm nicht gehorchen will, nicht wegjagen kann, sondern soll: »wenn sie nicht nach deinem Willen thun will, so trenne sie los von deinem Fleische«, Σ 25, 26.

So stimmen auch die sozial-sittlichen Voraussetzungen der kleinen Schrift prov. I—IX, soweit sie sich deutlich erkennen lassen, vollkommen mit denen des Buches Sirach überein oder ergänzen sich gegenseitig: prov. I—IX und die Weisheit des Sirach sind auf demselben Boden gewachsen.

In prov. VII besitzen wir das wertvollste Stück des kleinen Buches; die Verse 6—21 heben sich scharf von den allgemeinen Phrasen der Umgebung ab. In diesen Versen giebt der Verfasser eine aufserordentlich lebendige Schilderung von dem Leben auf den Strafsen, wenn es dunkel geworden ist. Er bemerkt einen jungen Menschen, der auf der Strafse vor ihrem Hause (d. h. dem Hause der Buhlerin; doch ist von keinem verabredeten Stelldichein die Rede) bald hin und her geht, bald still steht und an ihrer Ecke lauert. Da kommt ihm die Ehebrecherin entgegen, wie eine Hure angezogen, das Gesicht bedeckt, so dafs man sie nicht erkennt, und lockt und bethört ihn so lange, bis er sich willig von ihr fortziehen läfst. Der Verfasser behauptet, er habe das gesehen, und wir haben keine Gründe, ihm zu widersprechen; nur will er offenbar nicht ein Bild dessen geben, was sich einmal ereignet hat, sondern er will schildern, wie es abends in den Strafsen und Winkeln der Stadt, in der er wohnt, zugeht. Ganz dasselbe vollkommen individuelle Bild hat nun der Siracide vor Augen, wenn er schreibt: spähe nicht umher auf den Strafsen der Stadt und in ihren verlassenen Gassen treib dich nicht herum, weil sich nämlich des Abends die Huren und Gesindel in ihnen aufhalten, Σ 9, 7. Es möchte kaum eine Parallele geben, die, ohne eine Spur von litterarischen Beziehungen, in der Sache so vollständig pafst wie diese: es ist dasselbe Leben, dieselbe Stadt, es sind dieselben Strafsen und Gassen, vor denen beide Verfasser warnen. Die Stelle des Siraciden verhält sich zu prov. VII vollkommen wie die Skizze zum ausgeführten Bilde desselben Gegenstandes.

Das Buch des Sirach ist bekanntlich in Jerusalem verfafst, etwa 200 v. Ch. In dieselbe Stadt weisen auch alle Anzeichen von prov. I—IX: die religiösen Vorstellungen und sozialen Zustände erklären sich nur, wenn wir beide Schriften an denselben Ort und in dieselbe Zeit (Entwicklungsperiode) verlegen.

Nach der gewöhnlichen Meinung hätten wir nun noch in prov. I. 10—19 einen Hinweis auf aufserordentliche soziale Zustände. Die dort erwähnten חטאים hält man nämlich für eine Art Räuberbanden, die sich im Lande umhertreiben und dem arglosen Wanderer auflauern, ihn erschlagen, seiner Güter berauben und mit den geraubten Schätzen ihre Häuser anfüllen. Das wären allerdings sehr charakteristische Verhältnisse, die eine ganz aufserordentliche Unsicherheit des damaligen Lebens bekundeten. Sieht man indes genauer zu, so erweist sich diese Anschauung als unhaltbar. Abgesehen von der allgemeinen Erwägung, dafs die hier vorausgesetzten Verhältnisse im ganzen Spruchbuch nirgends wiederkehren, verbietet sich diese Auffassung besonders aus folgendem Grunde. Die חטאים bleiben nämlich auch als Wegelagerer Bürger von Jerusalem, vor den Augen ihrer Mitbürger füllen sie ihre Häuser mit Beute; denn es ist durch nichts angezeigt, dafs die Häuser in Vers 13 nicht Häuser in der Stadt sind, in der die Bürger wohnen, sondern etwa Räuberhöhlen in der Wüste. Daraus folgt, dafs die »Sünder« ihre Frevel vor aller Leute Augen thun, es müssen also hier Vergehungen gemeint sein, denen das bürgerliche Gesetz nichts anhaben kann, ob sie gleich das sittliche Bewufstsein verdammt. Die richtige Erklärung von prov. I, 10ff. liegt inderthat nahe genug, wenn man sich die Sprache und Ausdrucksweise der Psalmen vergegenwärtigt. Aus den Psalmen ist nämlich bekannt, dafs die Falschheit des Gottlosen, der eine Gelegenheit gegen den Frommen sucht.

um ihn zu verderben, mit dem Auflauern des Mörders oder des Jägers verglichen wird. Statt vieler Texte, deren es kaum bedarf, führe ich hier nur zwei Psalmstellen an. Leider sind die Worte in ψ 10, 7 ff. nicht ganz intakt, die Sache ist aber auch so ersichtlich. ψ 10, 7—9 lautet: »von Flüchen strotzt des Gottlosen Mund, von Hinterlist und Bedrückung, unter seiner Zunge ist Ungemach und Nichtigkeit; er sitzt im Hinterhalt, ermordet den Elenden, im Versteck erschlägt er den Schuldlosen, stellt dem Armen ein Netz. Er lauert im Versteck, wie der Löwe im Walddickicht, er lauert, um den Armen zu fangen, wenn er ihn in sein Netz zieht« [1]. Hier ist offenbar davon die Rede, wie der Gottlose in heimlicher Tücke den sorglosen Frommen beobachtet und auf den richtigen Moment lauert, wo er ihm etwas anhaben kann; das nennt man in den Psalmen eine Grube graben oder ein Netz stellen. Mehr als dieses besagt הרג ψ 10, 8 nicht, ebenso wenig המית ψ 37, 32 [2]; die abgeblafste Bedeutung dieser Ausdrücke ist bekannt, vgl. prov. I, 32. ψ 94, 6 und den Sprachgebrauch von מות in den Sprüchen, welches für alles steht, was dem »Leben« entgegen ist, als das Schädliche, Gefährliche, vgl. Σ 28, 21. Die Zunge ist das Schwert, mit dem die Sünder den Frommen erschlagen, die Worte die Pfeile, mit denen sie ihn durchbohren, ψ 64, 4 f.: »Deren Zunge scharf ist wie ein Schwert, die wie Pfeile bittre Worte schiefsen, um zu treffen im Hinterhalte den Frommen, plötzlich treffen sie ihn ohne Scheu« [3]. Demnach ist in prov. I, 10 ff. das ארב לדם von geheimen tückischen Anschlägen zu verstehen, zu

---

[1]) ψ 10, 8 leg. ירצח, vgl. ψ 94, 6; חצרים ist ganz unverständlich und LXX hat geraten. עיניו יצפנו ist eine unmögliche Verbindung; man mufs עיניו = ענו oder עני als Objekt zu ירצח ziehen und יצפן lesen. Vers 8 ist ebenso gebaut wie Vers 9.

[2]) ψ 37, 32 leg. צָפַן statt צֹפֶה.

[3]) ψ 64, 4 leg. דרכו כחצים.

denen sich die Gottlosen zusammenthun, um dem Frommen ein Netz zu stellen — prov. I, 17 —, den Sorglosen zu einer unbedachten Aeufserung zu verlocken (ἀποστοματίζειν) oder seine Worte zu verdrehen und ihn so vor Gericht zu Fall zu bringen, vgl. prov. XII, 6: דברי רשעים ארב־דם. Ich sagte vor Gericht, denn unter dem בצע, von dem prov. I, 19 die Rede ist, ist gewöhnlich und in den Sprüchen immer das dem Unschuldigen im Gerichte ungerecht abgedrängte und erprefste Geld zu verstehen, prov. XV, 27: »sein Haus zerstört, wer sich mit Erpressung bereichert (בֹּצֵעַ בָּצַע) wer aber Bestechung hafst, der wird leben«; vgl. auch prov. XVIII, 16. XXIV, 23 ff. Höchst wahrscheinlich gehören die »Sünder« in unserem Kapitel in dieselbe Klasse, wie der in den Sprüchen oft vorkommende עיד שקר oder יפיח כזב, der im Dienste eines anderen Gottlosen diesem vor Gericht seinen Prozefs gewinnen hilft, den der Gerechte bezahlen mufs; oder noch besser, die »Sünder« sind gottlose Menschen, die aus falschen Anklagen ein Geschäft machen und dem geängsteten und bedrohten Frommen Abfindungssummen abpressen, vgl. unten.

Ein Veto gegen diese Auffassung scheint nur Vers 16 einzulegen: »denn ihre Füfse rennen zum Bösen und eilen, Blut zu vergiefsen«; hier, meint man, ist doch offenbar vom Blutvergiefsen die Rede. Zunächst ist rein äufserlich zu bemerken, dafs das doppelte כי in den aufeinander folgenden Versen 16 und 17 sehr unschön ist; aber auch inhaltlich pafst der Vers 16 nicht in den Zusammenhang. Dieser Vers soll offenbar die Warnung in Vers 15: gehe nicht auf den Weg der Gottlosen, begründen — eine solche Begründung leistet er aber kaum. Desto besser pafst der Inhalt von Vers 17f. als Begründung von Vers 15 in den Mund der Weisheit: denn ihr Thun ist vergeblich und aufserdem für sie sehr gefährlich, indem die Gottlosen selbst in die Grube fallen werden, die sie dem

Frommen gegraben haben. Vers 17f. schliefst also direkt an Vers 15 an und negiert den dazwischenliegenden Vers. Entscheidend ist, dafs LXX den fraglichen Vers nicht liest, der also wohl erst später, und zwar aus Jes. 59, 7 nachgetragen worden ist von einem Leser, der übrigens die falsche Auffassung von I, 10—19 gar nicht befolgt zu haben braucht.

Positiv erweist sich die eben vorgetragene Ansicht über prov. I, 10ff. als die richtige dadurch, dafs sie allein sich mit den bestimmten, in der zeitgenössischen Litteratur hervortretenden Verhältnissen in Verbindung bringen läfst. Es ist merkwürdig, wie sehr in den Schriften dieser Zeit der Hafs und die Angst vor dem falschen Nachbarn hervortritt; man fürchtet sich vor seiner glatten Zunge, unter der er Tücke birgt, vor seiner Bosheit, mit der er dem Frommen heimlich aufpafst, um ihn zu Falle zu bringen. Ueber die Psalmen, in denen diese Verhältnisse aufserordentlich deutlich sind, ist schon oben geredet; zu den beiden Psalmstellen vgl. noch ψ 15. ψ 58. Wichtiger für unsern Zweck ist, dafs wir dies ארב und ἐνεδρεύειν, dies Sykophantentum auch — in demselben Umfange — in dem Buche des Siraciden vorausgesetzt finden, vgl. Σ 28, 13ff. Für unsere Stelle kommt besonders Σ 28, 24ff. in Betracht: »sieh dich vor, hege dein Besitztum mit Dornen ein, dein Silber und dein Gold lege in sicheren Gewahrsam« — nämlich damit nicht die Habgier des Gottlosen zu tückischen Anschlägen gereizt wird; — »deine Worte lege auf die Goldwage, deinem Munde lege Schlofs und Riegel vor« — damit der lauernde Denunziant keinen Anlafs findet, dich vor Gericht zu verklagen; »sieh auf deinen Weg, damit du nicht durch sie (die Zunge) ausgleitest und hinfällst vor dem, der dir auflauert« (ἐναντίον τοῦ ἐνεδρεύοντος). Der Sykophant schleicht sich in die Häuser, drängt sich in die Familien des Frommen, um ihm hinterher Schande und Schaden zuzufügen; deshalb

warnt der Siracide Σ 11, 29ff.: »führe nicht jeden Menschen in dein Haus ein, denn mannigfach sind die Schliche (ἔνεδρα = ארב, מארב) des Hinterlistigen«.

Das Denunziantenwesen und Spioniersystem, das auf dem Boden einer argwöhnischen heidnischen Obrigkeit üppig wucherte, vergiftete das ganze damalige Leben, auf der Strafse wie in der Familie: niemand war sicher, nicht in der nächsten Minute wegen einer unbedachten Aeufserung vor das Gericht geschleppt zu werden, von dem ihn im günstigsten Falle nur schweres Geld wieder frei machen konnte; keiner traute dem andern, niemand wagte, selbst vor den besten Freunden, seinen Gedanken freien Ausdruck zu geben, weil er überall den Verräter fürchten mufste. Mifstrauen und Argwohn nahmen überhand: man fürchtete sich, jemandem Gutes zu thun, denn man mufste gewärtig sein, dafs der Gottlose aus der empfangenen Güte eine Schlinge für seinen Wohlthäter machte; vgl. dazu Σ 12, 1—7: gieb dem Frommen, aber dem Gottlosen hilf nicht auf; denn zwiefaches Unheil wird dich treffen für all das Gute, was du ihm etwa gethan hast. Die חטאים sind nicht etwa Heiden: gegen die hätte man sich schon schützen können; nein, das Gefährliche und Furchtbare der Sache ist eben, dafs die Verräter die sind, bei denen man Recht und Pflicht hat, Vertrauen zu erwarten und zu geben, vgl. Σ 11, 29ff. Diese »Gottlosen« betrieben ihr Handwerk nicht einzeln, was gar nicht möglich war, sondern scheinen, nach prov. I, 10ff. zu schliefsen, sich zu organisierten Banden zusammengethan zu haben, die bei ihrer Jagd auf den Frommen planmäfsig vorgingen: der eine hatte etwa das Opfer zu belauern, der zweite gab den Ankläger ab, ein dritter spielte den Zeugen u. s. w. Man denke nur an das Sykophantentum in Athen und später im kaiserlichen Rom, so hat man die Zustände, aus denen sich die Auslassungen des Siraciden und die Genesis von prov. I, 10—19 erklären.

Bei solchen Verhältnissen war natürlich die Verführung, mit den Sykophanten und Delatoren gemeinsame Sache zu machen und so zu schnellem Reichtum zu gelangen, sehr grofs, und inderthat nimmt die Warnung vor diesem Unwesen und die Mahnung, auf dem graden Wege zu bleiben in prov. I—IX einen aufserordentlichen Raum ein. Abgesehen von solchen Stellen, wo die Delatoren genannt oder unverkennbar gezeichnet sind, wie prov. II, 12 ff. III, 31 ff. IV, 17. 24 f. VI, 12 ff., sind auch in anderen nicht so deutlichen Stellen in prov. I—IV unter den רשעים, פתים, כסילים, לצים etc. weniger Bösewichter unqualifizierbarer Art zu verstehen, als vielmehr ganz bestimmt jene Denunzianten, die aus der Bedrückung und Einschüchterung des Frommen ein ergiebiges Geschäft machten. Der Anschlufs an diese Menschen versprach Sicherheit des Lebens und Eigentumes nebst reichem Gewinne: was Wunder, wenn die Warnung vor dem Verkehr mit ihnen immer wieder kehrt! Diese Beobachtung führt uns zu der Frage nach dem Motiv der Schrift.

Der Verfasser unseres Buches hat nicht zu dem allgemeinen Zwecke geschrieben, den »Jüngling« zum Suchen und Hören der Weisheit, zu ihrem Studium zu ermahnen. Von anderen Erwägungen abgesehen verbietet das schon die durchaus praktische Tendenz, die nach allgemeinem Urteil der Verfasser vom fünften Kapitel an verfolgt. In diesen und den folgenden Kapiteln ist offenbar das Hauptthema die Warnung vor dem Umgange mit der Ehebrecherin, — eine Schrift aber, die auf der einen Seite einen so ganz individuellen Zweck im Auge hat und damit andrerseits die vage Aufmunterung zum »Studium der Weisheit« verbindet, ist ein Unding. Welche Zusammenstellung! Die Gleichartigkeit erfordert einen ebenso individuellen Anlafs wie für den einen, so für den andern Teil. Nach dem, was oben gesagt ist, liegt es nun nahe genug, den Zweck der ersten Hälfte der

Schrift in der Warnung vor dem Anschlufs an das Wesen der חטאים = Sykophanten etc. zu suchen. Diese Vermutung ist um so begründeter, als der Verfasser in II, 12ff. es mit dürren Worten sagt, der Zweck seines Buches sei 1) den Leser zu retten vor dem Schicksal (דרך) des Bösen, des Mannes, der Falschheit redet, 2) den Leser zu retten aus den Schlingen der Ehebrecherin, zu bewahren vor der fremden Frau mit der glatten Zunge. Den zweiten Teil des Versprechens, das er in dieser Proposition seines Buches giebt, hat er erfüllt, also kann er den ersten nicht vergessen haben. — Der erste Teil des kleinen Buches enthält demnach Warnungen an den Armen und Gedrückten, nicht an dem gottlosen Treiben der Sykophanten teilzunehmen: sieh' nicht neidisch und begehrlich auf den Reichtum, den sie sich durch falsches Angeben erwerben, denn Gott wird einst an einem Tage plötzlich mit ihnen abrechnen, — dieser Gedanke ist besonders in I, 7—33 ausgeführt und zieht sich durch die ganzen vier ersten Kapitel hindurch. In III. IV. treten mehr die Versprechungen und Belohnungen hervor, die die Weisheit dem zusichert, der sich durch den schnell anwachsenden Reichtum der Gottlosen nicht verführen läfst, auf krummen und gewundenen Wegen das zu erstreben, was er auf grader Strafse zu erreichen verzweifelt: dauerndes Lebensglück und solider Reichtum, die dem Gottlosen versagt sind, krönen schliefslich den, der die Streiche des Vaters erduldet. Nachdem der Verfasser im vierten Kapitel noch zweimal ausdrücklich vor der Tücke des Angebers gewarnt und den Leser ermahnt hat, alle Falschheit und Hinterlist abzuthun, geht er in V, 1ff. zum zweiten Teile über, der Warnung vor dem Ehebruch mit einem fremden Weibe. Dieser Gedanke wird in V—VII mit wenigen Ausnahmen ununterbrochen durchgeführt. Was diese Ausnahmen VI, 1—19 anbetrifft, in denen der Verfasser plötzlich von seinem Thema ab-

springt, so ist deren Zugehörigkeit zum ursprünglichen Bestand unseres Buches bekanntlich fraglich; es scheint mir mehr als zweifelhaft, ob diese formell und inhaltlich anders gearteten vier Gruppen von Sprüchen den nicht logisch, aber paränetisch ganz wohl geordneten Gedankengang in V—VII unterbrechen dürfen. Weniger wichtig ist die Frage nach der Ursprünglichkeit der beiden Verse III, 27—28 im ersten Teile der Schrift. — Alle Warnungen und Ermahnungen des Verfassers werden sichergestellt und eindringlich gemacht durch predigtartige Auslassungen über den hohen Wert der Weisheit — vgl. besonders das dritte Kapitel —; auch der kleine Exkurs über die weltschöpferische Thätigkeit der Weisheit III, 19f. soll im Zusammenhange dazu dienen, das Gewicht der Ermahnungen des Verfassers durch die Autorität der allwissenden Weisheit, in deren Namen er spricht, zu verstärken; höre auf mich: ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέν με σοφία (Σ. Σαλωμῶνος 7, 22).

Das achte Kapitel bringt am Ende des ganzen Buches eine abschliefsende Predigt der Weisheit über ihre eigene Vortrefflichkeit und ihren hohen Wert; sie beginnt mit der Versicherung, dafs sie die Wahrheit liebe und die Lüge hasse, geht über in eine Schilderung ihrer Erfahrung und Unentbehrlichkeit und bringt nach einem Hinweis auf ihr vorweltliches Sein und ihr nahes Verhältnis zu Gott die imperativische Aufforderung, auf die alle diese Erweise ihrer Autorität abzielen: deshalb, Kinder, höret auf mich und glücklich der Mann, der meine Wege beachtet etc. VIII, 32f. Durch diese Schlufsworte werden die voraufgehenden paränetischen Reden des Verfassers unter die Autorität der Weisheit gestellt. Die in diesem Zusammenhange vorgetragenen Anschauungen von dem Wesen der חכמה, besonders die von der Weisheit als πάντων τεχνῖτις, können natürlich nur dann ihren Zweck erfüllen, wenn sie gemeinsame Ueberzeugungen des Verfassers und seiner

Leser sind. — In IX, 1 ff., die bekannte Vergleichung der Weisheit und der Thorheit, mit den Farben der züchtigen Hausfrau und des hurerischen Weibes gemalt, enthaltend, redet der Verfasser wieder über die Weisheit; dies Stück ist nach dem abschliefsenden achten Kapitel etwas zu speziell und scheint ein Nachtrag zu sein (vgl. XXXI, 10 ff.), der allenfalls an das Ende des zweiten Teiles, nicht aber als Schlufswort des ganzen Buches pafst. Die Schilderung der 'ח und besonders der כסילות ist wie die Worte der letzteren abhängig von der Lektüre von prov. V, 15 ff. VI, 30 f.; zu dem seltenen המיה IX, 13 vgl. VII, 11: hier pafst der Ausdruck (= ἀνεπτερωμένη), dort kaum.

Die Zusätze in der Nutt'schen Ausgabe der Schriften Ḥajjûǵ's.

Am Schlusse seiner Bemerkungen zum Ḥajjûǵ-Bruchstücke (Jahrg. XIV, 152 ff.) hebt Bacher das Verdienst Peritz's hervor, zuerst darauf hingewiesen zu haben, daſs die Zusätze in der Uebersetzung Ibn Chiquitilla's der Schriften Ḥajjûǵ's nicht von jenem herrühren, sondern, daſs es Glossen sind, die jemand aus David Ḳimchi excerpirt hat. Ohne das Verdienst Peritz's schmälern zu wollen, muſs ich doch bemerken, daſs er darin zu weit gegangen ist, und daſs viele Zusätze wohl Glossen sind, die dann in den Text eingedrungen sind[1]), doch stammen die meisten von Ibn Chiquitilla. Abgesehen davon, daſs Ibn Ezra in seiner bekannten Einleitung zum Môznajim ausdrücklich berichtet, Ibn Chiquitilla habe die grammatischen Schriften Ḥajjûǵ's erläutert und mit Zusätzen bereichert[2]), so wird schon Peritz's Annahme dadurch hinfällig, daſs sich beweisen läſst, daſs sowohl Josef wie auch David Ḳimchi bereits die Uebersetzung I. Ch.'s *mit den Zusätzen* vor sich hatten, wobei sie allerdings auch die Zusätze für die Worte Ḥajjûǵ's hielten, so daſs sie vielleicht die

---

[1]) S. weiter S. 136 A. 4.

[2]) רבי משה הכהן ספרדי הנקרא בן גיקטילא ממדינת קורדובא באר ספרי הדקדוק גם הוסיף ענינים לא ידעום הקדמונים. Vgl. Bacher, A. I. E. als Gramm. S. 5 Anm. 19.

Schriften des letzteren nur in hebräischer Uebersetzung und überhaupt nicht im Original vor sich hatten [1]).

Was zunächst Josef Ḳimchi anbetrifft, so citirt er die Uebersetzung I. Ch.'s anonym in seinem Comm. zu Pr. 14, 15 (ספר חוקה, Breslau 1868, p. 20): והמתרגם שאמר בהעתקת חיוג מתעבר לא כן דבר בעבור הפועל העובר לפעול והנכון עובר ובודד וכו׳. In der That übersetzt I. Ch. überall متعدّ durch מתעבר, s. besonders Art. אבר (ed. Nutt p. 14). Dafs aber in seinem Exemplar auch schon die Zusätze vorhanden waren, erhellt aus einer anderen Stelle in seiner Grammatik, wo er eine Ansicht Ḥajjûǵ's citirt, die nur in der Uebers. I. Ch.'s vorhanden ist: ואמר ר׳ יהודה בן (sic) חיוג כי וידו אבן בי (Thr. 3, 53) מבנין זה [פִּעֵל] ומשרש זה [ידה] והיה דינו וַיַּדּוּ וכו׳ (ספר זכרון ed. Bacher p. 64). Nun fehlt aber im arab. Original (Bd. XIII, 185) dieses Beispiel und ebenso in der Uebersetzung Ibn Ezra's (ed. Dukes p. 114), und findet sich nur bei I. Ch. (ed. Nutt p. 80). Dafs aber Ḥajjûǵ dieses Beispiel wirklich nicht angeführt hat, geht aus den von Peritz (ib. 211) angeführten Worten Abulwalîd's hervor: الّا انّ ابو زكريا لم يذكر וידו אבן בי (Uṣûl 276, 12). Der Zusatz bei I. Ch. ist also nicht eine Glosse aus David Ḳimchi's Wörterbuch, sondern umgekehrt hat dieser seine Worte I. Ch. entnommen. Auch an einer andern Stelle citirt Josef Ḳimchi eine Ansicht

---

[1]) Ueberhaupt war die Uebersetzung I. Ch.'s viel mehr verbreitet als die Ibn Ezra's und als das Original. Die erste benutzen und citiren aufser den Ḳimchiden noch Mose b. Isaak aus England (Sefer Haššoham ed. Collins col. 34), Abraham b. ʿAzriel aus Böhmen (s. Kaufmann in Grätz's Monatsschr. XXXI, 365 ff.), Prophiat Duran (Maase Efod p. 49. 52. 53), David b. Salomo Ibn Jachja (Leschon Limmudim, ed. Constantinopel 1506, f. 18 b, 19 a), Abraham de Balmes u. A. Von der anderen sind gröfsere Stücke nur bei Jehuda Muskato in dessen Cusari-Commentar קול יהודה zu II, 78—80 mitgetheilt. Das arabische Original habe ich nur bei Abulwalîd benutzt gefunden, also bevor noch eine hebr. Uebersetzung vorhanden war.

Ḥajjûg's, die sich in dieser Fassung nur bei I. Ch. findet. In dem bereits erwähnten Comm. zu Pr. 1, 22 (ספר חוקה p. 4) sagt er nämlich: עד מתי פתים תְּאֵהֲבוּ פתי חיוג אמר כי תאהבו מבנין קל והיה דין התיו הנקוד [l. להנקד] בסגול וכן הא׳ בשקל יֶחֶרְדוּ כצפור (Hos. 11, 11). Nun heifst es aber im arab. Original Art. אהב (bei Hirschfeld, Arabic Chrestomathy p. 42): תְּאֵהֲבוּ פתי كان اصله תְּאֶהְבוּ بسגול تحت التاء وشוא تحت الالف مثل יֶאְשְׁמוּ (Ps. 34, 23) יֶחְרְדוּ (Ez. 26, 18) und ebenso in der Uebersetzung Ibn Ezra's (ed. Dukes p. 31), dagegen lautet die Uebersetzung I. Ch.'s: ונאמר תְּאֵהֲבוּ פתי והיה משפטו להיות תֶּאֶהְבוּ בשני סגולין אחד תחת התיו ··· ואחד תחת האלף ··· על משקל יחרדו כצפור Vgl. noch Abulwalîd's Mustalḥiḳ, Opuscules et traités 14; Ris. at-Taswîja, ib. 354, 359 ff.; Uṣûl 23, 13 ff.

David Ḳimchi citirt die Uebersetzung I. Ch.'s ausdrücklich, soweit mir bekannt, nur einmal, und zwar im Michlôl. ed. Venedig 1505, f. 42 b: פקוד ··· פקדהו או פקדו ··· כן דעת ר׳ יהודה חיוג שאמר כי וקבנו לי משם (Num. 23, 13) שרשו קבן ויהיה על משקל שמרו זכרו ורבי משה הכהן תפש עליו ואמר כי לא יאמר שמרו מן שמר ··· כי אם שמרֵהו, s. Art. קבב, ed. Nutt p. 115—116. Zwar ist an dieser Stelle der Zusatz I. Ch.'s mit den Worten אמר משה הכהן המתרגם eingeleitet[1]), doch citirt auch David Ḳimchi an verschiedenen Stellen Ansichten im Namen Ḥajjûg's, die sich nur in den Zusätzen I. Ch.'s finden. So z. B. ib. 163 b: ורבי יהודה כתב כי יְהוּא (Koh. 11, 3) לשון יחיד וכמו שאמרו מן היה בחסרון יהי כן תאמר מן הוה יְהוּא שמשפטו יְהֱוֶא, diese Begründung findet sich aber nicht bei Ḥajjûg und ist ein Zusatz I. Ch.'s (Art. היה, ed. Nutt p. 74); ib. 166 a: וירא

[1]) Der Name I. Ch.'s findet sich nur noch im Zusatz zum Art. רכך. An beiden Stellen bezeichnet I. Ch. die Worte Ḥajjûg's als Irrthum und daher hat er wohl seinen Namen vorangesetzt. Sonst widerspricht I. Ch. niemals der Ansicht Ḥajjûg's, sondern stellt neben dieser noch eine andere als zulässig hin, mit den Worten: ויש לוכר, ויתכן להיות.

... וכתב רבי יהודה כי בא במשקל וישת ויפת וישב ולא אמרו וִירא בחירק שלא יתחלף בקריאה עם ויר מן ירה, auch diese Ausführung gehört I. Ch. (Art. ראה ed. Nutt p. 193; vgl. die Uebers. I. E.'s ed. Dukes p. 133)[1]. Also auch David Ḳimchi hatte die Schriften Ḥajjûǵ's in der Uebersetzung I. Ch.'s mit den Zusätzen vor sich und glaubte, daſs letztere ein Bestandtheil der Schriften Ḥajjûǵ's sind.

Der Irrthum Peritz's kam aber daher, daſs er nur den dritten Theil der ersten Schrift Ḥajjûǵ's (über die Verba ל"ה) einer Untersuchung unterzogen hat. Und in der That unterscheiden sich hier die Zusätze wesentlich von denen in den übrigen Theilen der Schriften Ḥajjûǵ's. Während sie hier meistens kurz sind[2] und sich eng an die Worte Ḥajjûǵ's anschlieſsen, sind sie dort ausführlich und haben oft den Charakter von Excursen. So z. B. die Zusätze im Art. היה (ed. Nutt p. 74), wo sich ein Excurs über 2 Sam. 4, 2 und Pr. 13, 19 findet[3], was dem Charakter der Zusätze vollständig widerspricht, da diese fast nirgends Exegetisches enthalten. Auch ist hier sofort ein anderer Styl und eine andere Ausdrucksweise bemerkbar, und für diese Zusätze, wenn auch nicht für alle[4], treffen die Ausführungen Peritz's vollständig zu, dagegen läſst sich die Autorschaft I. Ch.'s für die Zusätze in den übrigen Theilen kaum bezweifeln. Auch lassen sich die

---

[1]) Ibn Ezra hat diese Erklärung im eigenen Namen im ersten Comm. zu Gen. 1, 10 und in Zachoth 53 b.

[2]) Eine Ausnahme bilden die Zusätze in den nicht-lexicalischen Theil, wo sie manchmal etwas ausführlicher sind, s. ed. Nutt p. 4. 6. 7. 9. 21. 33. 59. 60. 62. 102.

[3]) Nebenbei sei bemerkt, daſs es dort anstatt: וי"מ לשון עוכר heiſsen muſs: וי"מ לשון שבר, vgl. Menachem, Machbereth 70 a und Ḳimchi's Wörterbuch s. v.

[4]) So sind auch in diesem Theile Zusätze, welche alle Merkmale der übrigen tragen, und daher ohne Zweifel von I. Ch. herrühren, so z. B. im Art. נטה (ed. Nutt p. 86), wo u. a. auch der Ausdruck מתעבר אל פעול vorkommt (s. ob.), im Art. נכה (ib. p. 87) u. s. w.

wörtlich übereinstimmenden Parallelen aus den Schriften Ḳimchi's nur für diesen dritten Theil herbeiziehen.

Zum Schlusse mufs es bemerkt werden, dafs die Lösung dieser Frage wesentlich erleichtert sein wird, wenn uns die Schriften Ḥajjûǵ's vollständig im arabischen Original vorliegen werden, dessen Publication wir ja nach der Mittheilung Jastrow's in nächster Zeit zu erwarten haben.

Samuel Poznański.

Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament.

Von C. Brockelmann.

J. Goldziher hat im 13. Bande dieser Zeitschrift p. 315ff. aus Ibn Ḳutaiba's (+ 276 H) Werken Kitâb al-maʿârif und Muḫtalif al-ḥadîṯ nachgewiesen, dafs dieser Schriftsteller im Gegensatze zu den meisten seiner Zeitgenossen eine nicht unverächtliche Kenntnis von dem wahren Inhalte des A. T. besafs. Inzwischen ist es mir gelungen, in dem Werke des Polyhistors Ibn Ǵauzî (+ 597 H) über das Leben Muhammeds mit dem Titel Kitâb al-Wafâ einen ziemlich ausführlichen Auszug aus einem nicht genannten Werke Ibn Ḳutaiba's, das weitere Belege für dessen Bibelkenntnis liefert, aufzufinden. Da dieser Auszug vor kurzem im Urtext in Haupt und Delitzsch's Beiträgen zur Assyriologie u. s. w. Bd. III p. 46—55 veröffentlicht ist, so möge es mir gestattet sein, die Leser dieser Zeitschrift in kurzen Worten mit dem Inhalte desselben bekannt zu machen.

Aus den Arbeiten von Goldziher, ZDMG. XXXII p. 374 ff. und Schreiner, ib. XLII p. 601 ff., 626 ff. wissen wir, dafs spätere muhammedanische Gelehrte bemüht waren, bestimmte Stellen in der Bibel, bes. im A. T., nachzuweisen, die als Weissagungen von Muhammed aufzufassen seien. Aus dem von mir mitgeteilten Texte er-

sehen wir nun, dafs bereits Ibn Ḳutaiba in ganz gleicher Weise vorgegangen ist, ja z. T. sogar bereits dieselben Stellen wie jene Späteren für Muhammed in Anspruch genommen hat. Da er seinerseits keinen Vorgänger nennt, so dürfen wir wohl annehmen, dafs er als der Urheber dieser Bestrebungen anzusehn ist, und dafs die Späteren direct oder indirect ihre Kenntnisse aus seiner Arbeit schöpften.

I. Ḳ. beginnt seine Darlegungen mit Gen. 17, 20 und verbindet damit Gen. 16, 9—12. Die der Hagar zuteil gewordene Verheifsung der künftigen Gröfse Ismael's sei in Muhammed erfüllt. Das bekannte ידו בכל ויד כל בו paraphrasiert er: »Seine Hand wird über alle sein und die Hände aller in Demut nach ihm ausgestreckt«, und bezieht diese Stelle auf den Sieg des Islams. In der Stelle Dt. 33, 2 sei die Erscheinung Gottes von den Bergen (sic!) Fârâns her auf die Muhammed zuteil gewordene Offenbarung zu beziehn, wie die vom Sinai auf Moses, die von Seir auf den Messias, da Seir in der Nähe von Nazaret liege, Fârân aber mit Mekka identisch sei (cf. ZDMG. XXXII 376, Nöldeke, Or. u. Occ. II, 651). Das wird bewiesen durch Gen. 21, 21, wo Abraham der Hagar und ihrem Sohne F. als Wohnort anweist; nach muhammedanischer Legende aber baute bekanntlich Abraham Mekka für Ismael. Der Dt. 18, 18 den Israeliten verheifsene Prophet könne nur Muhammed sein, da einerseits nach Dt. 34, 10 kein Prophet wie Moses mehr in Israel erscheinen werde, andrerseits, wie ohne weiteres einleuchte, unter den Brüdern der Israeliten nur die Araber, nicht sie selbst verstanden werden könnten.

Aus Habakuk, den er einen Zeitgenossen Daniels nennt, nimmt I. Ḳ. die Stelle 3, 3. 4. 9. 11. 15 für Muhammed in Anspruch und sieht in den Worten הודו ותהלתו geradezu einen Hinweis auf die Namen Aḥmad und Muḥammad »der Gepriesene«. Aus Jesaja führt I. Ḳ.

die Anfangsverse des 42. Capitels nach verschiedenen Uebersetzungen in folgender Reihenfolge an: 1. 2. 7. 10. 11. 3. 5. 6. 7. Das תהלתו in v. 10 wird wieder auf Muhammeds Namen bezogen. Interessant ist die Uebersetzung von איים durch جِنّ. Die dort genannte Thora soll der Koran sein, den M. nach einer bekannten Legende auch den Ginn recitierte.

Seltsam ist die Auffassung der sodann besprochenen Stelle ובין כתפיו שכן Dt. 33, 12, in der I. Ḳ. eine Erwähnung des bekannten Prophetenmales findet. Nach der syrischen Uebersetzung soll das heifsen: »Seine Herrschaft ist auf seiner Schulter«, im hebräischen Text aber stehe: »Auf seinen Schultern ist das Zeichen der Prophetie.« Die syrische Uebersetzung ist nun schwerlich als die Pešiṭa anzusehn, vielleicht aber ist das Targum Onkelos gemeint, aus dessen Worten ובארעיה תשרי שכינתא der Gewährsmann des I. Ḳ., wenn er für das erste Wort das des hebr. Textes einsetzte, immerhin seine Auffassung gewonnen haben könnte. Er mochte שכינתא als Gottesnamen gefafst und mit سلطان wiedergegeben haben.

Aus dem Psalter wird der ganze 149. Psalm sowie 45, 4—6[1]), 50, 2, 72, 8—13. 15—17 auf Muhammed bezogen, als den einzigen kriegerischen und welterobernden Propheten. Leider ist es mir nicht gelungen, das Psalmencitat: »Gott sandte den Gesetzgeber, damit die Leute wüfsten, dafs er ein Mensch ist« zu verificieren. I. Ḳ. deutet das auf M., der die christliche Annahme von der göttlichen Herkunft des Messias widerlegt habe.

In Jes. 21, 6—9 wird das רכב גמל auf M. bezogen, sowie die Christen das רכב חמור auf den Messias deuteten. Der Fall Babels und seiner Götzen sei in Wahrheit erst durch den Islam erfolgt.

---

[1]) Diese Stelle citiert auch Ḥalabî Sîra I 296, 10.

Es folgen nun die nt.-lichen Stellen Joh. 15, 27. 16, 7. 8, 13. 14. 16. 17, in denen der Paraklet in bekannter Weise auf Muhammed gedeutet wird, sowie Matth. 11, 2—4. 11. 14. 15. Bei dem v. 14 genannten Elias mufs nach I. Ḳ. eine absichtliche Entstellung (تحريف ZDMG. XXXII, 364 ff.) angenommen werden; entweder sei geradezu Aḥmad dafür einzusetzen, oder wenigstens El zu lesen, und das Kommen Gottes wie Dt. 33, 2 auf das seines Propheten zu beziehen.

An die Besprechung der auf M. zu deutenden Stellen schliefst I. Ḳ. eine ziemlich grofse Anzahl von Citaten aus Jesaja, in denen er einen Hinweis auf Mekka und die dorthin gerichtete Wallfahrt findet. Die Stelle 42, 11—13 [1]) übersetzt er: »Die Wüste und die Städte werden sich mit Schlössern füllen bis nach Ḳêḏâr hin, sie werden lobpreisen und zu den Gipfeln der Berge rufen, sie sind es, die Gott die Ehre geben und seinen Preis zu Lande und auf dem Meere verbreiten.« Daran schliefst er 5, 26 in wörtlicher Uebersetzung, nur dafs er für נשא einsetzt: »ich werde erheben«. Die Banû Ḳêḏâr seien fraglos die Araber; die Stimme bezieht er auf die Rufe der Pilger und vergleicht mit der zweiten Stelle Sur 22, 28. In der Stelle 41, 25 übersetzt er צפון durch صبا und bezieht den Töpfer, der den Thon tritt, auf die Pilger, die ihre Reise zu Fufse zurücklegen. Eine Erwähnung des bekannten heiligen Steines der Kaʿba findet I. Ḳ. in einer Stelle des Jesaja, die ich leider nicht nachweisen kann »Siehe, ich gründe in Zion, d. i. im Hause Gottes, einen Stein in einer geehrten Ecke«. Den der unfruchtbaren Stadt in 54, 1 verheifsenen Zuwachs bezieht I. Ḳ. auf die nach Mekka zuströmenden Pilger. Daran schliefst er 54, 9—14, 17. 60, 1, 4, 5, 7, diese letzte Stelle in doppelter Paraphrase.

---

[1]) Den Nachweis dieser und der folgenden Stelle verdanke ich Herrn Prof. Fraenkel.

Auch hier soll von Mekka und den Pilgern die Rede sein. Die Stelle: »ich werde der Wüste die Ehre des Libanon und den Glanz des Karmel geben« (wo?) bezieht I. Ḳ. auf das Eindringen der Kultur und ihrer Segnungen in die Wüste im Gefolge der Pilgerzüge. Dann folgt eine kurze Inhaltsangabe des 5. Capitels, doch ohne nähere Ausdeutung. Die Zustände des heiligen Gebietes um Mekka, dessen Wild bekanntlich vor der Jagd sicher war, sieht I. Ḳ. in der Stelle 11, 6. 9 angedeutet. Aus demselben Capitel scheinen die Gedanken zu stammen, in denen I. Ḳ. eine Erwähnung der Niederlage der ungläubigen Mekkaner bei Badr findet: »Sie werden die Völker niedertreten, wie man Tennen tritt, das Unglück wird über die ungläubigen Araber kommen und sie werden geschlagen werden«, ferner »sie werden geschlagen werden zwischen gezogenen Schwertern und gespannten Bogen und infolge der Stärke des Kampfes«.

Zum Schlusse fafst I. Ḳ. noch einmal den wesentlichen Inhalt aller von ihm angeführten Stellen zusammen. Er beruft sich noch darauf, dafs der Prophet auf Syrisch ܡܫܰܒܚܳܐ »der Gepriesene« heifse (cf. Nöldeke, Gesch. d. Kor. p. 7, Goldziher, ZDMG. XXXII, 374)), was offenbar mit Muḥammed identisch sei. Endlich verweist er noch auf Sur 7, 158 und Sur 3, 63. 64, die Gott nicht hätte offenbaren können, wenn sich nicht thatsächlich auf M. hinweisende Prophezeiungen in den Büchern der Juden und Christen fänden.

Threni I, 12. 14. II, 6. 13.

I, 12.

Ich vermute als ursprüngliche Gestalt des Versanfanges לְכוּ כל־עברי דרך. Für das zweite Wort im M. T. אֲלֵיכֶם hat bereits Budde in dieser Ztschrft. Bd. 12 S. 266 אֵלַי verlangt. Mit Recht, wie ich glaube. Wenn אֵלַי auch, wie wohl möglich, ein erst durch לְכוּ veranlasster Zusatz sein sollte, so ist er jedenfalls schon sehr alt. Als die Verderbnifs des לְכוּ in לוא eingetreten war, wurde אֵלַי in אֲלֵיכֶם geändert, um den zu auffälligen Widerspruch mit den folgenden Worten הביטו וגו״ etwas zu verwischen. Das Verderbnifs selbst mag so entstanden sein, dafs ein Schreiber das von ihm irrtümlich ausgelassene כ von לכו nachträglich über לו schrieb. Da כ und א in der alten Schrift einander sehr ähneln, machte ein Folgender לוא daraus.

I, 14.

Was die Punktatoren beabsichtigten, als sie das שׂ von נשקד mit einem linken Punkte versahen, wird sich schwerlich ermitteln lassen. Vielleicht wollten sie nur der Ueberzeugung Ausdruck geben, dafs das zunächstliegende נִשְׁקַד, wie der Grieche und der Syrer gelesen, unmöglich richtig sein konnte. Daraus, dafs schon der Grieche das folgende על *Joch* sich in עַל hat zurechtlegen müssen, trotzdem der ganze Zusammenhang des Verses ziemlich

entschieden auf על hinweist, geht klar hervor, dafs schon damals eine Wurzel שׂקר od. שׁקר, die in Gedankenverbindung mit על hätte gesetzt werden können, nicht bekannt war.

An 1 Kön. 12, 4 = 2 Chr. 10, 4 denkend, lese ich נִקְשָׁה על פְּשָׁעַי *schwer gemacht ist das Joch meiner Sünden.* Nachdem das auslautende ה, welches dem ד in der alten Schrift fast ebenso ähnlich ist wie in der neuen, in ד verderbt worden war, wurde das nunmehrige נקשד in נשקד umgestellt, da eine Wurzel קשד unbekannt, נקשד mithin ganz sinnlos war, während נשקד an sich doch wenigstens eine Bedeutung zu haben schien, wenn sich diese auch schlecht in den Zusammenhang fügen wollte.

Eigentümlich ist es, dafs das Targum אתיקר hat! Ist das eine noch auf das richtige נקשה zurückgehende Tradition, oder nur eine ratende Uebersetzung des verderbten נשקד?

Als zweites Versglied dürften sich mit ziemlicher Sicherheit die beiden Worte ergeben בְּיָדַי ישתרגו *in meine Hände* (ἐν χερσί μου) *verflechten sie sich*, nämlich die als Jochseil gedachten Sünden (ebenso wie in עָלוֹ die als Jochbalken gedachten Sünden) — so dafs ich mich nicht wehren kann.

II, 6.

Die drei Worte, aus denen der erste Halbvers des ersten Verses besteht, sind sämmtlich nicht frei von Bedenken und Zweifel: 1) Zu חמס, dessen gewöhnliche Bedeutung *vergewaltigen* von dem Begriff des Unrechts kaum frei zu machen sein wird, will Jahwe als Subjekt sich nicht recht eignen; 2) für כַּגַּן las der Grieche כַּגֶּפֶן; 3) das ἁπ. λεγόμ. שֻׂכּוֹ wufste schon der Grieche und wissen heut noch die meisten Erklärer nur durch Annahme einer schlechten Orthographie für סֻכּוֹ zu erläutern.

Man hat wohl schon auf die anklingende Stelle Hiob 15, 33 Bezug genommen, aber m. E. für unsere Stelle die Folgerungen aus jener nicht gezogen. Wie es Hiob 15, 33 heifst יַחְמֹס כַּגֶּפֶן בִּסְרוֹ »er stöfst ab wie der Weinstock seine unreifen Trauben«, so möchte ich Thren. 2, 6 herstellen וַיַּחְמֹס כַּגֶּפֶן אֶשְׁכּוֹלוֹ »und er (Jahwe) stiefs ab wie der Weinstock seine Trauben«. חמס wird in solchem Zusammenhang als gärtnerischer Kunstausdruck zu gelten haben. Das hier vorliegende Bild war wohl ein beliebtes Gleichnifs dafür, dafs Werke, Freunde, Anhänger jemandes nutzlos zu Grunde gehen oder zu Grunde gerichtet werden: Nur leicht verändert tritt uns dieses Gleichnifs noch Evang. Joh. 15, 1 ff. entgegen.

Das Verderbnifs begann mit der Verschreibung von אשכולו in אשכו. Auch wenn man annehmen will, dafs אשכלו im ursprünglichen Texte stand, so bot die grofse Aehnlichkeit von ל und כ in der alten Quadratschrift (wie in der palmyrenischen) genügenden Anlafs zur Auslassung des einen Buchstabens. אשכו »sein Hoden« passt aber ganz und gar nicht in den Zusammenhang hinein; daher schrieb der nächste Abschreiber שכו, an סך, סֻכָּה denkend. Damit war aber der ursprüngliche Sinn des Halbverses von Grund aus verändert: »Und er (Jahwe) vergewaltigte wie den Weinstock (Israel) so auch seine Hütte (den Tempel)«.

Auf dieser Stufe der Verderbnifs traf der griechische Uebersetzer den Text an: καὶ διεπέτασεν ὡς ἄμπελον τὸ σκήνωμα αὐτοῦ. Die Uebersetzung von ויחמֹס durch καὶ διεπέτασεν ist wohl lediglich aus dem Zusammenhang erschlossen.

Wenn der masor. Text כַּגַּן zeigt statt des ursprünglichen כַּגֶּפֶן, so kann dieses weitere Verderbnifs natürlich sehr wohl von einem unabsichtlichen Schreibfehler herrühren. Es kann aber auch der Erwägung entstammen, dafs die Hütte (nämlich die des Hüters) nicht zum

einzelnen Weinstock gehört, denn vielmehr zum ganzen Garten. —

Das zweite Wort des zweiten Halbverses, מֹעֲדוֹ, ist schon durch seine defektive Schreibung leicht verdächtig. Dazu kehrt das Wort und der an dasselbe anknüpfende Gedanke gleich im nächsten Verse wieder. Freilich fasst man das Wort an ersterer Stelle als »Festort«, an zweiter als »Fest«. Ich vermute, dafs מֹעֲדוֹ erst nach der Umgestaltung des ersten Halbverses entstanden und namentlich durch das neu entstandene שֻׂכּוֹ veranlafst worden ist. Ursprünglich, denke ich, wird der zweite Halbvers (wie in jenem Hiobverse) das Bild des ersten fortgesetzt haben. Was allerdings an Stelle von מֹעֲדוֹ ursprünglich gestanden, ist nicht leicht zu sagen. Etwa סְמָדְרוֹ? Oder זְמֹרָתוֹ (wie Nah. 2, 3)? Oder בַּעֲרוֹ? Oder eine Form von בער *verbrennen?*

II, 13.

Dafs die Bedeutungen, welche man vom Griechen an in das Qerē אֲעִידֵךְ hineingelegt und zum Teil hineingezwängt hat, für den Zusammenhang recht wenig passend sind, wird ein unbefangenes Urteil kaum in Abrede stellen. Sollte es nicht möglich sein, auf Grund des Ketīb zu lesen מָה עוֹדֵךְ *Was bist du noch!* (d. h. *du bist so gut wie nichts mehr*)? Daran schliefst sich das Folgende vortrefflich an: *Was soll ich dir vergleichen?* u. s. f. Durch die folgenden drei 1. Personen singul. Imperf. verwirrt, glaubte ein Schreiber schon hier eine solche hinsetzen zu müssen, und so entstand die Unform אעודך, welche trotz ihrer Sinnlosigkeit im Texte getreulich beibehalten, durch אֲעִידֵךְ erläutert wurde.

Die metrischen Bedenken, welche Löhr zur Stelle andeutet, dürften bei der Lesung מָה עוֹדֵךְ schwinden, zumal wenn man ein nahliegendes Maqqef-Verhältnifs zwischen beiden Worten annimmt.

F. Praetorius.

Zur Apokalypse Daniels.

Als ich kürzlich im Anhange meiner »Analecta« den griechischen Text der sogenannten Apokalypse des Propheten Daniel nach vier Venediger und Pariser Handschriften zum ersten Male vollständig herausgab, hatte ich nicht erwartet, dafs eine Wiener Handschrift, auf die nach Lambeck bereits Fabricius (Cod. pseudep. Vet. Test. p. 1140) aufmerksam gemacht, wesentlich Neues bringen würde. Nachdem ich jetzt aber auf meine Bitte durch Herrn Professor Bickells Güte die Lesarten des Codex (der Wiener Hofbibliothek MS jurid. graec. no. 6 foll. 201—202) erhalten habe, möchte ich die interessantesten gleich mitteilen.

Die Handschrift steht nämlich sehr oft für sich allein der durch die vier übrigen repräsentierten Ueberlieferung gegenüber. Schon die Ueberschrift ist nicht unwichtig, da sie den Zusammenhang des Methodius von Patara mit unserem Pseudepigraphon aufs klarste bestätigt. Weiter wird die in den andern Codices unheilbar verderbte Stelle 61. 62 auf überraschende Weise geheilt. Der 63—81 beschriebene König wird mit seinem Namen, Johannes, benannt. Endlich findet sich das sonst nur aus dem Methodius (97, 23) bekannte [πόλις] Βύζα statt ἡ Ἑπτάλοφος auch hier.

Um einen Abdruck der ganzen Handschrift oder ihrer sämmtlichen Varianten konnte es sich nicht handeln,

da ich auch aus den übrigen nur die wichtigsten Lesarten mitgeteilt hatte. Uebrigens finden sich auch in der persischen »Geschichte Daniels«, die Zotenberg in Merx' Archiv I, 385 ff. herausgegeben hat, Anklänge an die griechische Apokalypse.

---

1. 2. Ἡ τελευταία ὅρασις τοῦ μεγάλου προφήτου Δανιήλ, ἥτις διὰ τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μεθοδίου Πατάρων ἐφανερώθη ἡμῖν.

10. 12. 15. om. χιλιάδας.

30. 31. ὡς σικῇ ἠλάττω.

40. 41. γένος ἐξαπέντε.

43. 44. καὶ ἐνδύσει ὁ προνοητεύων.

52. 53. ἡ δὲ τετάρτη εἰς Βηθανίαν.

59—63. καὶ τὸ αἷμα τῶν ἀνθρώπων ὡς ποταμὸς κινήσει καὶ θωλοθήσεται ἡ θάλασσα ἐκ τοῦ αἵματος ἕως τὰ βάθη τῆς ἀβύσσου. τότε Βοῦς βοήσει καὶ Ξηρόλοφος θρηνήσει καὶ τότε σταθῶσιν ἵπποι καὶ φωνὴ ἐξ οὐρανοῦ κράξει· Στῶμεν, καλῶς στῶμεν. εἰρήνη ὑμῖν, ἀρκεῖ οὖν ἡ ἐκδίκησις αὕτη ἐπὶ τοὺς ἀπειθεῖς καὶ ἀνηκόους.

64—71. εὑρήσετε ἄνθρωπον ἐπὶ δύο κίονας ἱστάμενον ἐν κατηφείᾳ πολλῇ, ἔσται δὲ πολιὸς, δίκαιος, ἐλεήμων, φορῶν πενιχρὰ, τῇ ὄψει αὐστηρὸς καὶ τῇ γνώμῃ πρᾳὺς, μεστὸς τῇ ἡλικίᾳ, ἔχων ἐπὶ τὸν δεξιὸν πόδα μέσον καλάμου ἧλον. καὶ φωνὴ ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου κηρυχθήσεται· Λάβετε καὶ στέψατε αὐτὸν βασιλέα. καὶ λαβόντες αὐτὸν τέσσαρες ἄγγελοι ζωηφόροι προσφέροντες αὐτὸν εἰς τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν τὴν λεγομένην Σοφίαν στέψουσιν αὐτὸν βασιλέα καὶ δώσουσιν αὐτὸν εἰς τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χεῖρα ῥομφαίαν λέγοντες αὐτόν. Ἀνδρίζου, Ἰωάννη, καὶ ἴσχυε.

72—77. καὶ ἐπάρας τὴν ῥομφαίαν παρὰ τοῦ ἀγγέλου πατάξει τοὺς Ἰσμαηλίτας, Αἰθίοπας, Φρύγας, Φράγκους, Τατάρους καὶ πάσας τὰς γενεάς. τοὺς δὲ Ἰσμαηλίτας μερίσει εἰς τρία μέρη καὶ τὴν μὲν πρώτην πατάξει μαχαίρᾳ, τὴν δὲ δευτέραν βαπτίσει, τὴν δὲ τρίτην διώξει μετὰ μεγάλου θυμοῦ ἕως τοῦ μονοδενδρίου.

80—82. καὶ βασιλεύσει ἔτη λε' καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν αὐτοῦ βασιλεύσει ἕτερος ἔτη ιβ'.

84—86. καὶ ὁ μὲν πρῶτος βασιλεύσει ἐν Ῥώμῃ, ὁ δεύτερος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ὁ τρίτος ἐν Θεσσαλονίκῃ, ὁ τέταρτος ἐν Βύζα.

89—93. καὶ ἐν τῷ μὴ εἶναι ἄνδρα χρήσιμον, ἵνα γένηται βασιλεὺς ἐπὶ τῆς γῆς, βασιλεύσει γύναιον μιαρὸν καὶ ἀναίσχυντον ἐν τῇ Ἑπταλόφω καὶ αὕτη μιανεῖ τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ θυσιαστήρια καὶ σταθεῖσα ἐν μέσῳ τῆς Ἑπταλόφου κηρύξει μεγάλῃ τῇ φωνῇ λέγουσα· Τίς θεὸς πλὴν ἐμοῦ καὶ τίς ὁ ἀνθιστάμενος ἐμοὶ καὶ τῇ ἐμῇ βασιλείᾳ.

96. 97. καὶ οὕτως ἡ μιαρὰ γυνὴ βασιλεύσει ἐν Θεσσαλονίκῃ ἐπὶ χρόνου μικροῦ· εἶτα καταποντισθήσεται καὶ αὐτὴ ἡ πόλις Θεσσαλονίκη.

99. ὑπὸ ἀνέμου στροβήλου.

100—102. Καὶ τότε βασιλεύσει ὁ Ἀντίχριστος καὶ πράξει παράδοξα θαύματα καὶ μεγαλυνθήσεται, μεγαλυνεῖ δὲ καὶ δοξάσει τοὺς Ἰουδαίους.

104. 105. ὁ ὑετὸς οὐ δόσει καὶ δρόσος αὐτοῦ ἀπὸ οὐρανοῦ ἀπὸ τῆς γῆς [!] καὶ κρατήσει ὁ τρισκατάρατος δαίμων ἔτη τρία.

110—120. κατακαήσεται πήχας χλ'. τότε βοήσει ἡ γῆ πρὸς τὸν κύριον καὶ δημιοουργὸν αὐτῆς λέγουσα· Παρθένος εἰμί, κύριε, ἐνώπιόν σου καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. τότε οἱ οὐρανοὶ ὡς βιβλίον εἱλήσονται καὶ οἱ ἄγγελοι σαλπί-

σωσι τὰς ἑαυτῶν σάλπιγγας καὶ ἀπὸ τῆς φωνῆς τῶν σαλπίγγων οἱ ἀπ' αἰῶνος νεκροὶ ἀναστήσονται. καὶ οἱ μὲν δίκαιοι σταθήσονται ἐκ δεξιῶν, οἱ δὲ ἁμαρτωλοὶ ἐξ εὐωνύμων· καὶ οἱ μὲν κληρονομήσουσι τὴν παράδεισον, οἱ δὲ τὴν αἰώνιον κόλασιν καὶ τὸν βύθιον δραμόντα παραπέμψει ἐν βυθῷ ταρτάρου, ἵνα σὺν τοῖς ὑπουργοῖς αὐτοῦ τοῖς τε αὐτὸν προσκυνοῦσι κολάζεται αἰωνίως· γένοιτο δὲ πάντας ἡμᾶς ἐπιτυχεῖν τῆς Χριστοῦ βασιλείας καὶ προσκυνεῖν Πατέρα, Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Kiel, 16. Dec. 1894. **Erich Klostermann.**

Vorstehendes war in den Druck gegeben, als mir bekannt wurde, dafs die Apokalypse Daniels bereits in A. Vassilievs Anecdota Graeco-Byzantina (Mosquae 1893 — mir bisher nicht erreichbar) I, 43ff. nach »cod. Vindob. philol. 162 s. XIV und 211 (58)« herausgegeben worden ist. Da wir völlig verschiedene Handschriften benutzt haben, ist dies Zusammentreffen gewifs nicht zu beklagen, es wird mir vielmehr, wie ich hoffe, Gelegenheit zur Veranstaltung einer zweiten, verbesserten Auflage bieten.

Sprüche 25, 19.

Eine der deutlichsten Stellen, um den Einfluſs haggadischer Deutungen auf die Fassung unseres masorethischen Textes zu beleuchten, liefert uns Sprüche 25, 19, was, soviel mir bekannt, die Exegeten bis jetzt übersehen haben. Die meisten übersetzen, als ob רָעָה und מוּעֶדֶת dastünde und suchen sich die befremdliche Vocalisation רֹעָה und מוּעָדֶת auf verschiedene Weise sprachlich zurecht zu legen. Das Ungenügende davon ist neuerdings wieder von *Oort* nachgewiesen im »*Feestbundel opgedragen aan Dr. P. J. Veth*« s. 21—27, sodaſs wir uns dabei nicht aufzuhalten brauchen.

Um es kurz zu sagen, die wirklicke Meinung der Punktatoren wird angedeutet in der Einleitung von *Echa rabbati*, s. 13 in der Uebersetzung von Wünsche. Obgleich die Uebersetzung nicht ganz unbedenklich ist, citire ich sie der Bequemlichkeit wegen; wir lesen dort: »Die Israeliten sprachen vor Gott: Herr der Welt! als du kamst, uns zu weiden, fraſs der Zahn und machte die anderen dünn [1]). Und warum fraſs uns der zerbrochene Zahn und erfasste uns der Fuſs? Wegen des Vertrauens auf die Götzen, weil wir gegen unsern Fels treulos gehandelt haben u. s. w.«

---

[1]) Vgl. das Pesachlied לֵיל שִׁמֻּרִים worin die Erwartung ausgesprochen wird, daſs Jahveh רָעַץ יִרְעַץ אוֹם מְדַקָּה וְאֹכְלָה.

Der Vers wird folglich gedeutet auf die Feinde des treulosen Israel, welche verglichen werden mit einem zermalmenden und zertretenden Thiere — ein überaus häufiges Bild, vgl. z. B. Dan. 7, 7 —, und auf die gerechte Strafe Jahve's, weil Israel thöricht genug war, eben auf diese schädlichen Abgötterverehrer, z. B. auf Aegypten und Assur, zu bauen.

Die richtige Uebersetzung des Verses nach der von der Punktation festgelegten Deutung lautet also folgendermafsen: »ein weidender Zahn und der Fufs eines als schädlich bezeugten Thieres war das Vertrauen (eigentlich: der Gegenstand des Vertrauens) des treulosen (Israels) am Tage der Noth«.

Dafs שֵׁן רֹעָה nichts anderes bedeuten kann, als weidender Zahn, betonte bereits Oort; dafs רֶגֶל מוּעֶדֶת wie oben erklärt werden mufs, kann man bei Levy s. v. מוּעָד nachschlagen, oder aber die Mischna selbst zu Rathe ziehen, wo *Baba Kama* 1, 4 und 2, 1 u. a. von רגל מועדת die Rede ist. Bekanntlich ist der Terminus technicus aus Ex. 21, 29 entlehnt.

Utrecht. **M. Th. Houtsma.**

The Date and Origin of the Ritual of the "Scapegoat".

I observe that neither in Kautzsch's critical translation of Leviticus in his Old Testament, nor in Driver's edition of the text of that book in SBOT. (the series slowly but surely being published by Haupt) is Lev. XVI marked as containing secondary elements. In this short article however I venture to assume the position taken up by Stade (GVI., II, 258, Anm. 1) and Benzinger (ZATW., IX, 65—88), which makes the ritual of the Day of Atonement a late addition, and chiefly wish to criticize the view that the writer of Lev. XVI, 8—10, 21—22 referred to a demon of the desert, known to Jewish folklore (whether in post-Exilic times only, or in pre-Exilic times also) by the name Azazel. I entirely admit that at any rate the post-Exilic Jews had the custom of propitiating the dangerous goblins called שְׂעִירִים by sacrifices (2 Kings XXIII, 8 corrected text, 2 Chr. XI, 15, Lev. XVII, 7), and also that the שְׂעִיר עִזִּים which was allotted to Azazel, and which according to tradition was pushed over a precipice, must originally have been a sacrifice to some superhuman being (cf. W. R. Smith, *Religion of the Semites*[2], pp. 418, 422, 468). We know too from Isa. XIII, 21. XXXIV, 14 (the latter, post-Exilic) that *seʿîrîm* were thought to haunt desert places, and Doughty found

that the Arabs of the desert still sacrificed goats to the *jinn* (*Arabia*, pp. 100, 198). But considering the entirely new meaning given by the ritual of Lev. XVI to the ceremony of conducting the goat to the desert-precipice, and the impersonal character of the *jinn* (to whom the *seʿîrîm* correspond), it is surely most improbable that the writer of the ritual meant by Azazel a desert-goblin, the chief (as Duhm on Isa. XIII, 21 suggests) of the *seʿîrîm*.

The object of the ritual seems to me to have been twofold; 1. to provide the ignorant people with a visible sign and proof of the removal of the sins of the year, and of the consequences of those sins (cf. Lev. XIV, 53), and 2. to do away with the cultus of *seʿîrîm*. The former object was attained. The cries of טול וצא טול וצא 'Take (them) away, and get out'! — reported by the Gemara on *Joma* VI, 4, sufficiently show how unhesitatingly the lower classes (Babylonians, they are contemptuously called) believed in the removal of their sins by the goat. The latter object too was apparently gained; it is to pre-exilic times that the Chronicler in the third century assigns the custom of sacrificing to the *seʿîrîm*. How was it gained? By substituting a personal angel ʿAzazel (evil no doubt by nature, but hindered from action) for the crowd of impersonal and dangerons *seʿîrîm*. We know a good deal about this Azazel from the *Grundschrift* of Enoch, which represents him as the leader of those angels who lusted after the daughters of men, and whose children, the giants, filled the earth with blood and unrighteousness. Now, he and his fellows are harmless. Upon Azazel (= 'Αζαηλ) rough and jagged rocks are placed; he is bound hand and foot in the desert in Dudael. Now Dudael is not דּוּדָא אֵל 'God's caldron' (Dillm.), but, as Geiger has shown (*Jüd. Zt.* 1864—65, p. 200 f.) and Charles approves, a fantastic modification of Ḥadudo

in Beth-Ḥadudo, where was the crag (צוק) down which the goat for Azazel was pushed (*Joma* VI, 4; cf. Targ. Jon., Lev. XVI, 22), and which Schick identifies with the modern *bet-ḥudêdûn* (ZDPV., III, 214 ff.). In short, the writer in Enoch gives an unmistakeable hint that the Azazel to whom the goat was sent is no other than the leader of the fallen angels.

Azazel is therefore of literary not of popular origin. He is due to the same school of speculative students of Scripture to which we owe the other names of angels, good and evil, in the later literature. Obviously Azazel contains the divine name El, not less than Kokabiel, Tamiel, Danel, and the rest. The spelling may seem to be against this, but the form was deliberately altered from עֲזַזְאֵל 'God strenghteneth' (cf. עֲזַזְיָהוּ, 1 Chr. XV, 21), out of reverence, to conceal the true derivation of the *fallen* angel's name. Another form of the name may have been Uzziel, for the names Shemḥazai and Uzziel, given in Targ. Jon. on Gen. VI, 4, clearly correspond to the Semjâzâ and Azazel of our Enoch.

When was the ritual in which Azazel's goat finds so strange a place introduced? Of course, the author of Enoch I—XXXVI was not the first person to expand and continue the singular story in Gen. VI, 1—4. Of course, too, long before either Enoch I—XXXVI or Daniel was written, angels had received Hebrew names, perhaps to counteract the influence of Iranian (and Babylonian) angelology and demonology; the name Ashmodai (from Aêshma) was surely known to many Jews long befere the composition of the Book of Tobit. We are therefore at liberty to date the ritual in the fourth century, regarding it as one of the very latest of the additions to P^2.

On referring to Benzinger's *Hebr. Archäologie* I find that he still represents Azazel as 'a dangerous demon, to whom the sin of the people and the consequent cala-

mities were sent', and as one of the 'dreaded field- and desert-devils', but as not of pre-Exilic origin. It will be plain from the preceding remarks how far I can agree with this no doubt widely held view. *Uralt* Azazel is certainly not; but he is no more a demon, in my opinion, than the Azazel of the *Grundschrift* of Enoch. He belongs to the class neither of the *seʿîrîm* nor of the long afterwards dreaded *shêdîm.*

It remains to be added that the 'visible sign' spoken of above was a combination of a primitive sacrifice to the deity or deities of the desert with a superstitious custom, still very widely prevalent (see Frazer, *Golden Bough*, vol. IL, and cf. Lyall, *Fortnightly Review*, 1872, p. 131, whose knowledge of Indian superstitions is perhaps unique), according to which evils of all kinds are got rid of by lading them on some animal, which is thereupon driven away from the community, like the scapegoat.

T. K. Cheyne.

Beiträge zur Pentateuchkritik.

Vom Herausgeber.

---

2. *Der Thurm zu Babel.*

Es war meine Absicht, der Abhandlung über das Kainszeichen (s. Jahrg. 1894, S. 250ff.) eine Besprechung des Mythus vom Thurmbau zu Babel und von der Sprachverwirrung folgen zu lassen, über dessen Zugehörigkeit zur gleichen jahvistischen Schicht wie Gen. 2. 3 a. a. O. S. 274ff. bereits gesprochen worden ist. Ich dachte in Anknüpfung an die Ausführungen Budde's, der Urgeschichte S. 385ff. für die palästinische Herkunft dieser Erzählung eingetreten ist, zu zeigen, dafs sie zwar ihre jetzige Gestalt in Palästina erhalten hat, dafs wir aber als ihre ursprüngliche Heimath Babylonien anzusehen haben. Es sollte das aufser anderem durch den Nachweis erhärtet werden, dafs in Gen. 11, 1—9 ein ursprünglich polytheistischer Mythus vorliegt, der nur durch ein sehr primitives Mittel, nämlich durch einige Streichungen, seines polytheistischen Charakters beraubt worden ist. Man hat sich damit begnügt, zwischen v. 5 und 6 einen Satz zu streichen, der neben dem in der Götterversammlung die Zerstörung des Thurmes und die Sprachverwirrung anrathenden Gott noch andere Götter nannte. Hinter v. 7 aber dürfte ein Satz gestrichen worden sein, der das Einschreiten der Götter und die Zerstörung des Bauwerks schilderte. Im Uebrigen ge-

nügte, an die Stelle jenes Gottes Jahve zu setzen. Der Beweis ist aus v. 5 und 7 zu führen.

Nach v. 5 steigt Jahve zur Erde herab. Wenn er nun v. 7 spricht הָבָה נֵרְדָה, so mufs er inzwischen von diesem Abstieg wieder zu dem Orte zurückgekehrt sein, von dem er abgestiegen war. Sonst könnte er nicht zum Herabsteigen auffordern. Hieraus wie aus dem שָׁם in v. 7 folgt aber weiter, dafs er v. 6 und 7 nicht auf Erden, etwa bei Besichtigung des Thurmes unter dem Eindruck des Geschauten, spricht, sondern nach seiner Rückkehr. Es ist die Begründung der Aufforderung zu einem gemeinsamen Abstieg aller Götter. Dafs er dorthin zurückgekehrt ist, von wo er nach Babel abgestiegen war, mufs sonach, wenn anders wir den Erzähler für einen verständigen Mann halten, zwischen v. 5 und v. 6 erzählt gewesen sein. Lesen wir es jetzt nicht mehr, so wird man auf den Schlufs geleitet, dafs es zum Wegfall gekommen ist.

Nun ist aber die Annahme sehr unwahrscheinlich, dafs eine klaffende Lücke dieser Art durch Zufall, etwa durch ein Abschreiberversehn entstanden ist. Sie wird auf bewufste Streichung zurückzuführen sein. Die Annahme einer solchen aber empfiehlt sich nur dann, wenn ein Motiv für sie auffindbar ist. Dieses aber ergibt der Inhalt von v. 6 und 7.

Spricht Jahve die Aufforderung הבה נרדה v. 7 nach seiner Rückkehr von der Besichtigung des Thurmbaues, so stellt v. 6 eine Berichterstattung über das vor, was er vorgefunden hat. Sich selbst einen solchen Bericht abzustatten hat er so wenig Veranlassung, wie sich selbst aufzufordern, herabzusteigen. Hätte es sich zudem im Mythus von Haus aus nur um ein Einschreiten Jahves gehandelt, so würde nicht zu verstehen sein, weshalb es verschoben wird. Es würde naturgemäfs sofort erfolgen, nachdem sich Jahve durch den Augenschein von den Absichten der Menschen überzeugt hatte, vgl. sein Einschreiten in Sodom Gn. 19. Schreitet

Jahve nicht sofort ein, kehrt er vielmehr zu dem Orte zurück, von dem er zur Besichtigung des Thurmbaus aufgebrochen ist, erstattet er dort Bericht, fordert er dort auf, herabzusteigen, so ist es nicht möglich, die Worte הָבָה נֵרְדָה als Selbstaufforderung zu fassen. Die Aufforderung zum Einschreiten richtet sich dann an Genossen, denen er den Vorschlag macht, die Sprache der Menschen zu verwirren, damit sie sich nicht noch an die Ausführung gröfserer Pläne begeben. Jahve hat keine Genossen, mit denen er gemeinsam handelt. Er schliefst andere Götter aus. Eben deshalb mufste fallen, was zwischen v. 5 und 6 einst gelesen wurde. Und hieraus folgt, dafs, was von Jahve jetzt erzählt wird, ursprünglich von einem heidnischen Gotte berichtet wurde.

Sonach ist nach v. 5 einst zu lesen gewesen, dafs Jahve, oder genauer der heidnische Gott, an dessen Stelle Jahve getreten ist, zu seinen Mitgöttern zurückgekehrt ist und ihnen von dem berichtet hat, was er gesehn hatte. Die Berichterstattung selbst ist stehen geblieben, jenes aber gestrichen worden. Hinter v. 7 war dann erzählt, dafs die Götter herabsteigen und das Bauwerk der Menschen vernichten. In v. 8 genügte es, Jahve an die Stelle der Götter zu setzen, die nach dem ursprünglichen Wortlaut die Sprachverwirrung bewirkt haben werden.

Das Mittel ist wie gesagt ein sehr primitives, die polytheistische Grundlage schaut noch deutlich durch. Daraus aber folgt, dafs die Erzählung entweder aus einer geschriebenen polytheistischen Grundlage aufgenommen und umgestaltet worden ist, oder, wenn der Erzähler aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft haben sollte, dafs ihm in dieser eine in keiner Weise ihres polytheistischen d. h. aber fremden Characters beraubte, sonach eine noch nicht lange eingewanderte Erzählung sich dargeboten hat. Durch eine blose und dabei recht unvollkommene und ungenügende Federarbeit, nicht durch die umdichtende Phan-

tasie der Erzähler, ist der Mythus jahvistisch gestempelt worden. Dann ist aber das wahrscheinlichere, dafs eine geschriebene Grundlage benutzt worden ist, dafs also eine literarische Uebernahme stattgefunden hat. Auch in den andern Mythen der Genesis von gleichem Ursprunge liegt die polytheistische Grundlage noch dicht unter der Oberfläche. In Gen. 1 gelingt es fast durchweg, die monotheistischen Schichten abzuheben, ohne dafs die dazwischen und darunter liegenden polytheistischen beschädigt werden. Hieraus allein folgt schon, dafs es sich bei Gen. 1 u. 11 — es gilt mit gewissen Einschränkungen auch von Gen. 2. 3. 6, 1—9, 19 — nicht um Stoffe handelt, die seit Alters in Israel im Umlaufe waren, und dafs auf einem falschen Gleise ist, wer ihre Einwanderung in Israel in die graue Vergangenheit setzt, von der sich freilich viel behaupten läfst, da wir über sie blutwenig wissen. Diese Stoffe würden sonst viel gründlicher umgestaltet worden sein.

Eben im Begriffe, mein Manuscript druckfertig zu machen, erhalte ich das Buch *H. Gunkel's*, Chaos und Schöpfung. Göttingen 1895. In diesem lese ich S. 149: »Auch die Turmbausage weist mehrfache Verdunkelungen auf: 11, 7 redet Jahve zu andern göttlichen Wesen, ohne dafs gesagt würde, zu welchen; Vers 5 berichtet, dafs Jahve zur Erde herabgestiegen sei, Vers 6f. setzen dann voraus, dafs Jahve wiederum im Himmel sei, ohne dafs inzwischen erzählt worden wäre, dafs er dorthin hinaufgefahren; auch die Art, wie Jahve dem Bau ein Ende gemacht hat, wird nicht berichtet«

Ich habe nun keinen Grund, mich darüber zu wundern, diese Sätze in H. Gunkel's Buch zu finden. Denn ich habe ihm vor einigen Jahren gelegentlich eines Besuches, den er mir hier abstattete, meine Beobachtungen über Gen. 11, 5—7 mitgetheilt, indem ich ihm den Sachverhalt am Texte demonstrierte und ihm zeigte, dafs *Kautzsch* und *Socin* zwar einen Anstofs gespürt, aber sich die Er-

kenntnifs des Sachverhaltes versperrt haben, indem sie ויאמר יהוה v. 6 durch: *da befand* (in 2. Aufl. *erwog*) *Jahve* und הבה נרדה ונבלה v. 7 durch: *aber ich will hinunter und in Verwirrung bringen* übersetzt haben. Er hat das wohl nur vergessen, oder will mir die Mühe ersparen, sie drucken zu lassen und das Odium einer neuen Ketzerei auf mich nehmen zu müssen, was gewifs sehr zuvorkommend und selbstlos gehandelt ist.

So brauche ich nur auf etwas hinzuweisen, was ich damals nicht mitgetheilt habe, und daran zu erinnern, dafs ich einen Schlufs, den Gunkel aus v. 5—7 zieht, für ungenau halte.

Wie mir scheint, wird durch meine Beobachtung definitiv der alte Streit entschieden, ob Flav. Josephus, Arch. I, 4, 3 die ursprüngliche Meinung der Sibylle wiedergiebt, also eine heidnische Sibylle citiert, wenn er — wahrscheinlich Alexander Polyhistor excerpierend [1]) — schreibt πάντων ὁμοφώνων ὄντων τῶν ἀνθρώπων πύργον ᾠκοδόμησάν τινες ὑψηλότατον ὡς ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀναβησόμενοι δι' αὐτοῦ. οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον καὶ ἰδίαν ἑκάστῳ φωνὴν ἔδωκαν. καὶ διὰ τοῦτο Βαβυλῶνα συνέβη κληθῆναι τὴν πόλιν, oder ob sein οἱ θεοί Correctur eines monotheistischen Singulars ist, wie denn der uns Orac. Sibyll. III, 99 ff. erhaltene Spruch der Sibylle eine monotheistische Fassung darbietet, vgl. v. 101 f. αὐτίκα δ' ἀθάνατος μεγάλην ἐπέθηκεν ἀνάγκην πνεύμασιν. Gruppe hat a. a. O. S. 682 f. schon richtig hervorgehoben, dafs an und für sich die Annahme recht unwahrscheinlich ist, der Monotheist Josephus habe einen ursprünglichen Singular in den Plural verwandelt. Weist nun die Genesisstelle auf eine ältere polytheistische Fassung des Mythus hin, so schwindet jeder Anlafs, an dem οἱ θεοί des Josephus Anstofs zu nehmen. Denn es ist damit auch abgesehn von der von Gruppe

[1]) vgl. *Gruppe, O.*, die griechischen Culte und Mythen, Leipzig 1887, I, S. 677 ff. *Fehr, E.*, Studia in Oracula Sibyllina, Upsala 1893, S. 37 f.

a. a. O. S. 679 A 6 verglichenen fab. 143 des Hyginus die Existenz einer polytheistischen Fassung des Mythus und dazu ihre Priorität vor der monotheistischen nachgewiesen. Das in der Sammlung sibyllinischer Orakel stehende Orakel ist dann vielmehr für auf Grund von Gen. 11 monotheistisch corrigiert zu halten. Dies um so mehr, als es in der Rolle, die es den Winden bei der Zerstörung des Thurmes zuweist, mit der heidnischen Version bei Josephus übereinstimmt, überhaupt in dieser wie in der Verknüpfung des ersten Krieges mit der Sprachverwirrung auf eine heidnische Grundlage zurückweist, vgl. Gruppe a. a. O. S. 679.

Ungenau aber ist es, wenn *Gunkel* als Meinung von Gen. 11 einsetzt, Jahve sei vom Himmel herabgestiegen, sei dorthin zurückgekehrt und habe dort v. 6 f. gesprochen. Es ist das zwar nicht unmöglich, aber es ist wenig wahrscheinlich und es ist jedenfalls nicht präcis. Sind wir wirklich im Bereiche der babylonischen Mythologie, so ist an den הַר מוֹעֵד zu denken, wie Jahrg. 1894, S. 275 bemerkt worden ist. Aber auch wenn in dem gestrichenen Passus der Himmel gemeint gewesen sein sollte — in der mit 11, 5. 7 verglichenen Stelle 18, 21 ist es nicht der Fall, sondern אֵרְדָה nach וַיַּשְׁקִפוּ v. 16 zu erklären — so würde zu fragen sein, woran dabei eigentlich gedacht ist. Himmel und Himmel ist nicht immer und überall dasselbe. Daſs sehr mannigfaltige Vorstellungen bei diesem Punkte zu unterscheiden sind, lehrt ein Vergleich von Jes. 14, 13 ff. mit Psalm 104, 3.

Auch sonst läſst Gunkel bei der Verwendung der Stellen, die er als Zeugniſs für das Vorhandensein des Glaubens an Jahves Aufenthalt im Himmel anführt, der, wenn er Gen. 11 vorläge, die Folge der Aufnahme einer heidnischen Auffassung sein würde, die wünschenswerthe Genauigkeit vermissen. S. 157 citiert er zum Beweis, daſs dieser Glaube schon den ältesten Zeiten eigen gewesen sei, auſser unserer Stelle noch Gen. 28, 12. 1 Kön. 22, 19.

Keine dieser beiden Stellen stammt aus »ältester Zeit«. Gen. 28, 12 handelt es sich, wie die Engel im Plurale zeigen, günstigen Falls um eine jüngere Schicht in E, wenn nicht um eine die Darstellung von J. und E. verknüpfende redigierende Hand. Dafs weiter 1 Kön. 22, 19 wegen sprachlicher Anstöfse den Verdacht erweckt, corrigiert zu sein, und aufserdem an den Prolog des Hiob erinnert, ist längst bemerkt worden. Sollte die Stelle wirklich dem alten Gefüge der Erzählung angehören, was fraglich erscheint, so würde sie nur ein weiteres Argument für die Ansicht darbieten, dafs die historisch so werthvollen Quellenbelege des Königsbuchs über die Omriden durch Vermittelung einer jungen Feder ins Königsbuch gekommen sind, wofür sich ja z. B. auch aus 2 Kön. 3 Instanzen erheben lassen. Wenn aber Gunkel fortfährt »vgl. Gen. 19, 24 etc.«, so ist zu bemerken, dafs Gen. 19, 24 keinesfalls im ursprünglichen Wortlaute vorliegt. In מאת יהוה מן־השמים ist eine Bestimmung zu streichen. Streicht man מן־השמים, so fällt das Feuer aus der Wetterwolke, auf der Jahve einherfährt. Deshalb wohnt er noch nicht im Himmel. Nimmt man aber an, es sei מאת יהוה Glosse, so folgt auch daraus, dass Jahve Feuer vom Himmel fallen läfst, noch nicht, dafs er dort wohnt. Es fällt doch auf, dass Spätere so bemüht gewesen sind, dem Glauben, dass Jahve im Himmel wohnt, zu seinem Rechte zu verhelfen, vgl. Gen. 21, 17. 22, 11.

Mit der Verwendung solcher Stellen steht ja freilich Gunkel nicht allein. Neulich hat sie auch Giesebrecht vorgetragen[1]) neben anderem, was mir weder neu noch richtig zu sein scheint[2]). Aber Giesebrecht prätendiert

[1]) Gött. Gel.-Anzeigen 1894, N. 8, S. 642 f.

[2]) Wir werden glücklich wieder einmal darüber belehrt, dafs das Haarscheeren und Hautritzen Folge leidenschaftlicher Empfindung ist, und dass bei Entstehung der Vorstellungen von Rein und Unrein ästhetische Empfindungen betheiligt gewesen sind. Giesebrecht

auch nicht wie Gunkel eine besondere Methode der Untersuchung zu befolgen.

Einen Theologen berührt es eigenthümlich zu sehn, mit welchem Eifer für das vorexilische Israel die Vorstellung reclamiert wird, dafs Jahve im Himmel wohne. Nur hierum handelt es sich ja doch, und es wäre denkbar, dafs Israel dies von heidnischen Göttern, nicht aber von seinem Jahve angenommen hätte. Die Vorstellung, dafs Gott im Himmel wohnt, hat religiöse Bedeutung, wo sie im Zusammenhange mit dem Gedanken der Transcendenz Gottes steht. Stellt man sich — und das ist mit dem Jahve der vorexilischen Zeit der Fall — einen Gott als innerweltliches Machtwesen vor, so ist in der Vorstellung von Gottes Wohnung die Höhenlage antiker heidnischer Religion nicht überschritten, man möge nun Gott im Himmel, auf dem Sinai oder in einem Heiligthum des Landes wohnend glauben.

Gunkel gibt mir auch noch dadurch Veranlassung, darauf hinzuweisen, dafs seine Ausführungen an Präcision

redet dabei von Excrementen. Allein, dafs die menschlichen Excremente unrein gewesen seien — die thierischen sind für den semitischen Orient von jeher und noch jetzt rein, vgl. *Doughty*, Travels in Arabia deserta I, 212. 237 — folgt weder aus Ez. 4, 12 noch aus der jungen Speculation vom Schäufelchen Dt. 23, 12—15. Ja letztere lehrt das Gegentheil, da vorausgesetzt wird, dafs der Betr. ohne weiteres in's Lager zurückkehrt. Es ist daher zu schliefsen, dafs in Bestimmungen wie Deut. 23, 12ff. und in dem modernen Gebrauch der Ablution eine secundäre Entwicklung vorliegt. Bene cognoscit qui bene distinguit, was man freilich auch umkehren kann. Wer sich aus dem A. T. nicht darüber belehren läfst, dafs ästhetische Empfindungen die Entstehung dieser Gebräuche so wenig wie die der Speiseverbote veranlafst haben, vgl. *G. Schweinfurth*, im Herzen von Afrika I, 265. II, 344f. *A. E. Brehm*, Reiseskizzen aus Nord-Ost-Afrika Jena 1855 I, 180f. *N. v. Prschewalski*, Reise in der Mongolei. Jena 1877. S. 44. 48. *Doughty*, a. a. O. I, 305. 327. *Burckhardt*, Beduinen u. Wah. S. 179f. Giesebrechts Behandlung dieser Materie sieht freilich der Einseitigkeit, die er an mir zu rügen findet, sehr unähnlich.

zu wünschen übrig lassen, dafs er mehrfach für eine vorsichtigere Behandlung biblisch-theologischer Fragen plaidirt und dabei S. 156f. zum Belege eines vorschnellen Schlusses citiert, was ich in der Geschichte des Volkes Israel II, 73 von der Bedeutung des Glaubens des Deuterojesaia an Jahve's Weltschöpfung geäufsert habe. Gunkel findet, dafs der Schlufs, dafs erst das Exil in Israel den Glauben an die Schöpfung gezeitigt habe, zu vorschnell sei. Er meint, unsere Quellen lehrten nur, dafs er erst damals ein Hauptgedanke der Religion Israels geworden sei. Trotzdem könne er sehr wohl schon früher bestanden haben.

Hiermit ist indessen der Gegensatz, in dem sich Gunkel's Vorstellungen zu den meinigen befinden, nicht genau angegeben. Ich habe freilich behauptet und behaupte es auch jetzt, dafs der Glaube an die Erschaffung der Welt durch Jahve erst im Exile ein integrierender Bestandtheil des Jahveglaubens geworden ist. Ich habe aber niemals angenommen, dafs der Gedanke, dafs Jahve die Welt geschaffen habe, vor Deuterojesaia niemals in Israel gedacht und ausgeprochen worden sei, ich habe nur die Vorsicht geübt, zwischen Jahveglauben und von aufsen eingedrungener Speculation zu unterscheiden.

S. 76 desselben Bandes meiner Geschichte konnte Gunkel lesen: »Hier (nämlich bei Deuterojesaia) liegt also nicht die Lösung eines kosmologischen Problems, sondern einer religiösen Frage vor, es ist religiöser Stoff, welcher eine Kräftigung des Glaubens an den Heilsgott bedeutet. Eben deshalb ist diese Gottesvorstellung nicht wieder verloren gegangen, vielmehr in den Mittelpunkt des Glaubens gerückt. Sie hat ganz andere Wirkungen geübt als die Vorstellung vom Weltschöpfer, welche wir Gen. 2. 3 treffen. Darnach hat man schon ein Jahrhundert früher in Israel von der Erschaffung der Welt durch Jahve zu reden gewufst, aber eine Bedeutung für die Religion hat

diese Erzählung, wie wir gesehn haben, zunächst nicht zu gewinnen vermocht. In ihr lag eben nur die Uebertragung dessen auf den Volksgott vor, was heidnische Speculation über die Erschaffung der Welt ersonnen hatte. Es war ein für den Glauben zunächst bedeutungsloses Stück des Welterkennens, denn die Beziehungen Jahves zu Israel streifte es nicht. Daher blieb es ein Theologumenon und ging nicht in den religiösen Gemeinbesitz der Nation über«.

Ebensowenig ist es mir je in den Sinn gekommen, zu übersehn, dafs schon in alter Zeit die religiöse Antwort auf die Frage, woher dies oder jenes komme, gelautet haben wird, Jahve hat es gemacht, vgl. Geschichte I, 428. Das ist aber gleichfalls kein Schöpfungsglaube.

Wie mir scheint, eignet sich meine Darstellung recht wenig dazu, zur Folie für H. Gunkels, wie er am Ende glaubt, vollkommenere Methode zu dienen.

---

3. *Die Eiferopferthora.*

In der Eiferthora Nu. 5, 11—31 ist uns ein Stück uralter cultischer Gewohnheiten erhalten, das wegen seines absonderlichen Inhaltes schon lange aufgefallen und mit den Gottesurtheilen heidnischer Religion, insbesondere mit cultischen Sitten afrikanischer Völker verglichen worden ist[1]). Hier wie dort dient ein vom Priester bereiteter, mit geheimnifsvollen Kräften ausgestatteter, vom Verdächtigen unter Beschwörungen zu trinkender Trank dazu, Schuld oder Unschuld an den Tag zu bringen. Tritt sonst der an heiliger Stätte vom Priester ausgesprochene Fluch zu diesem Zwecke in den Dienst der Rechtspflege, wovon wir auch im Alten Testamente deutliche Spuren haben,

[1]) vgl. z. B. Ewald, Alterthümer³ 275 Anm.

vgl. Lv. 5, 1. Ri. 17, 2. 1 K. 8, 31f. Spr. 29, 24, so ist hier der Fluch mit einem eigenthümlichen Opfer und der Bereitung und dem Genusse jenes Trankes verbunden.

Der Abschnitt über das Eiferopfer dürfte aber mehr lehren, als dafs in bestimmten Fällen wirklicher oder vermeintlicher Untreue des Eheweibes ein Opfer gebracht worden ist, um über seine Schuld ins Klare zu kommen, und dafs man in diesen es Gottes Urtheil anheimgegeben hat, dafs entweder die rechtlich nicht zu beweisende Schuld ihre Sühne findet, oder das ohne Grund verdächtigte Eheweib die ehelichen Rechte und die Achtung des Gatten zurückgewinnt. Wie mir scheint folgt vielmehr aus Nu. 5, 11ff., dafs im hebräischen Alterthum über den speciellen Fall ehelicher Untreue hieraus eine bestimmte Abart des Mehlopfers zur Ermittelung einer Schuld in Anwendung gekommen ist, während nur die specielle Verwendung auf die eheliche Untreue Eingang in das Gesetz gefunden hat.

Dafs man auf diesen Umstand noch nicht aufmerksam geworden ist, dürfte damit zusammenhängen, dafs man bisher auf den zusammengesetzten Character der Eiferopferthora trotz der vielen Widersprüche und Wiederholungen in der Darstellung noch nicht aufmerksam geworden ist. Deshalb und weil dieses Factum zugleich für die Vorstellungen von der Entstehung des Priestercodex nicht ohne Belang ist, will ich im Folgenden versuchen, die Fäden der beiden Thorot auseinanderzuwirren, die in Nu. 5, 11—31 von einer redigierenden Hand zu einem Gewebe vereinigt worden sind.

Den Verdacht, dafs Nu 5, 11—31 nicht einheitlich ist, erweckt schon der Umstand, dafs dieser Abschnitt eine Einleitung und eine mit dieser nicht völlig harmonierende Unterschrift hat: die eine oder die andere ist überflüssig.

Die Ueberschrift v. 11. 12[a] וידבר יהוה אל־משה לאמר: דבר אל־בני ישראל ואמרת אלהם ist die aus dem Buche

Leviticus wohlbekannte Formel, durch welche dort die Codificationen älteren Brauches eingeführt werden, und weist darauf hin, dafs wir hier einen Abschnitt von derselben Art vor uns haben. Sie stöfst sich mit der Unterschrift זאת תורת הקנאת וגו׳ v. 29f. Aber auch durch den ganzen Verlauf der Darlegung ist die Thora nach Inhalt und Form nicht einheitlich. Von Anfang bis zu Ende ist zweifache Art der Betrachtung, sind verschiedene Ausdrücke für dieselben Dinge und Begriffe zu belegen.

Gleich zu Anfang wird der Fall, dessen Behandlung die Thora regeln soll, verschieden construiert Nach v. 12f. wird vorausgesetzt, dafs ein Eheweib sich wirklich einer Untreue schuldig gemacht hat, aber nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann, da die That gerichtlich nicht nachweisbar ist, weil sie weder vom Mann ertappt worden ist, noch Zeugen ihres Thuns vorhanden sind. Hier handelt es sich darum, dafs die Sünde mit Gottes Hülfe ihre Strafe findet, damit der Mann nicht für die Sünde seines Weibes mit büfsen mufs. Es ist dies eine Auffassung, die v. 31 uns wieder deutlich entgegentritt. Ganz anders v. 14. Hier wird von vornherein mit den beiden Möglichkeiten gerechnet, dafs das Weib schuldig oder unschuldig sein kann. Es wird sonach alles unter den Hauptgedanken der Eifersucht gerückt, der begründet oder unbegründet sein kann. Es wird daher von vornherein darauf reflectiert, dafs das Weib eventuell durch den Trank rehabilitiert und die Fortsetzung des ehelichen Lebens ermöglicht wird. In Zusammenhang hiermit stehn in v. 28[b] die Worte וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע, die *Dillmann* nicht verstanden hat, wenn er sie deutet »mit der Fähigkeit, befruchtet zu werden und Kinder zu zeugen, begabt werden oder bleiben (wenn sie es schon vorher war)«. Es ist vielmehr daran gedacht, dafs der Ehemann, nachdem sich das Weib, um seinen Argwohn zu beseitigen, dem Ordale unterworfen hat, den ehelichen Ver-

kehr wieder aufnimmt. Der Trank bewirkt beim unschuldigen Weibe, dafs es empfängt, beim schuldigen schweres Siechthum.

Zweimal wird das verdächtige Weib vor Jahve gestellt: v. 16, denn אֹתָהּ kann wegen v. 25f. sich nur auf das Weib und nicht auf die Mincha beziehn, und v. 18.

Dagegen ist es zweifelhaft, ob der das Gottesurtheil herbeiführende Trank zweimal und zwar nach verschiedenem Recept bereitet wird. Nach v. 17 wird er bereitet, indem der Priester Staub vom Boden des Heiligthums in heiliges [1]) Wasser schüttet, dafs er in einer thönernen Scherbe gefafst hat. v. 23 erfahren wir weiter, dafs ein mit den vom Priester gesprochenen Flüchen beschriebenes Blatt im Wasser abgespült wird. Da Staub vom Heiligthum an und für sich nicht mit bestimmten Kräften ausgestattet ist, so scheint es möglich, dafs die v. 28 beschriebene Manipulation mit dem nach v. 17 bereiteten Trank vorgenommen wird. Es ist hierauf später zurückzukommen.

Das Auffallendste aber ist wohl, dafs der Priester das Weib zweimal beschwört. v. 19. 20 beginnt er damit, sie für den Fall der Unschuld von den Wirkungen des Trankes freizusprechen. Der Nachsatz zu dem andern Fall, dafs sie schuldig ist, fehlt hinter v. 22. Er kann nur in v. 24 gefunden werden, in dem der Priester das schuldige Weib den Wirkungen des Trankes übergibt. Diese Darstellung geht sonach von der Annahme der Schuld des Weibes aus, v. 21 aber steht eine zweite Beschwörung. Der Priester spricht die אָלָה d. h. die feierliche Verfluchung aus, die das Weib durch sein אָמֵן אָמֵן zur eigenen שְׁבֻעָה macht v. 22.

---

[1]) Der Ausdruck מַיִם קְדֹשִׁים ist freilich nach Form und Bedeutung befremdlich. LXX ὕδωρ καθαρὸν ζῶν ist jedoch wegen der Stellung der Adjectiva gleichfalls bedenklich. Dazu ist es selbstverständlich, dafs alles im Heiligthum gebrauchte Wasser καθαρόν ist. Sollte nicht ursprünglich מַיִם חַיִּים dagestanden haben?

Dafs das Weib das Wasser zu trinken bekommt, wird gar dreimal ausgesagt. Und zwar gibt es ihr der Priester nach v. 29, bevor er er die Mincha darbringt, während es nach v. 27 erst nach Darbringung der Mincha geschieht. Und dafs dies die richtige Reihenfolge der Ceremonien sei, betont v. 26b וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־הַמָּיִם. Nun fehlen in LXX Pes. in v. 27 die Worte וְהִשְׁקָהּ אֶת־הַמַּיִם. Sie scheinen aber durch Homoioteleuton ausgefallen zu sein und sind daher in MT für ursprünglich zu halten. Dagegen sind die Schlufsworte von v. 25b augenscheinlich darauf berechnet, eine Darstellung, nach der der Priester den Trank vor Vollzug des Opfers reicht, zu Gunsten einer andern zu corrigieren, nach der es erst nachher erfolgt. Sie sind sonach eine redactionelle Correctur zu v. 24, der auf Grund von v. 27 corrigiert wird. Sonach ist auch bei diesem Punkte eine doppelte und zwar einander wiedersprechende Darstellung nachgewiesen.

Dem entspricht es genau, dafs auch in den technischen Ausdrücken, die die Thora bietet, eine doppelte Ausdrucksweise nachgewiesen werden kann. Von dem Opfer heifst es v. 15: כִּי־מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן, v. 18 aber lesen wir מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הוא. Beobachtet man nun, dafs das Ganze nach der Unterschrift v. 29 eine תּוֹרַת הַקְּנָאֹת sein soll, so wird man auf die Vermuthung geführt, dafs zwei Darstellungen mit einander verschmolzen worden sind, von denen die eine das Opfer מִנְחַת זִכָּרוֹן, die andere מִנְחַת קְנָאֹת nennt. Darin liegt zugleich eine verschiedene Betrachtungsweise. Das einemal ist es als ein Opfer aufgefafst, dafs die gerichtlich nicht zu belangende Schuld des Weibes bei Jahve einklagt, das anderemal als ein Opfer, das dem eifersüchtig gewordenen Manne Klarheit verschafft. Das stimmt auf das Beste zu der doppelten Construction des Falles, die nach S. 168 in der Thora vorliegt.

Ebenso wird der zum Gottesurtheile verwandte

Trank verschieden benannt. Er heifst 1) מֵי הַמָּרִים v. 21, 2) מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים v. 18. 19. 24. 3) הַמַּיִם הַמְאָרְרִים v. 22. 27. Es legt das die Vermuthung nahe, dafs zwei Darstellungen in einander gewoben worden sind, von denen die eine den Trank מֵי הַמָּרִים »Wasser der Bitterkeiten« d. h. doch wohl Wasser, das schlimme Krankheit bewirkt, die andere הַמַּיִם הַמְאָרְרִים wohl »fluchendes Wasser« d. h. Wasser, das eine Verfluchung übermittelt, nannte. Das auch diese Verschiedenheit eine verschiedene Auffassung der Sache in sich birgt, bedarf keines Nachweises.

Endlich finden sich in der Thora, wie dies für aus verschiedenen Quellen zusammengearbeitete Abschnitte charakteristisch ist, neben verschiedenen Ausdrücken für dasselbe solche, die aus zwei verschiedenen zusammengewoben erscheinen. Von der Untreue des Weibes wird gebraucht: תִּשְׂטֶה und מָעֲלָה מַעַל, v. 12, נִטְמְאָה v. 13. 14. 28, שָׂטִית טֻמְאָה v. 19, שָׂטִית וְכִי נִטְמֵאת v. 20, נִטְמְאָה וַתִּמְעַל מַעַל v. 27. Ebenso beurtheilt sich v. 13 וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה neben וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ, während zweifelhaft bleibt, ob v. 28 וְאִם לֹא נִטְמְאָה neben וּטְהֹרָה הִיא ebenso zu beurtheilen oder für eine pleonastische Ausdruckweise zu halten ist, wie sich solche im gesetzlichen Stil auch sonst finden.

Kommt nun noch die Beobachtung hinzu, dafs verschiedene Verse stark überfüllt sind, so besonders v. 12 und 13, und dafs sich Wiederholungen finden, vgl. v. 14 mit v. 30, so wird man zu der Vermuthung gedrängt, dafs die Thora Nu 5, 11—31 ihre jetzige Gestalt einer redigierenden Hand verdankt, die zwei verschiedene Darstellungen zu einer verschmolzen hat. Es erscheint bei diesem Sachverhalt von vornherein unwahrscheinlch, dafs die jetzige Gestalt der Thora durch Ueberarbeitung einer älteren Grundlage durch PC entstanden ist, was *Dillmann* zur Erklärung des Habitus des Abschnittes vermuthet hat.

Die Probe darauf, ob die Vermuthung, dafs die Eifer-

opferthora aus zwei Darstellungen durch einen Redactor zusammengearbeitet worden ist, richtig ist, kann nur dadurch gemacht werden, dafs man beide wieder auseinanderzunehmen versucht. Als Ausgangspunkt und Richtschnur wird man dabei nach dem oben Ausgeführten zu nehmen haben, dafs die eine Darstellung, wenn sie von dem Gedanken der Schuld der Frau ausgeht, dann zugleich an eine Mincha denken wird, welche die Schuld des Weibes einklagt, während die andere, wenn sie die Schuld des Weibes in suspenso läfst, damit eben das Ganze unter den Gesichtspunkt der Eifersucht des Mannes rückt. Danach wird zu versuchen sein, eine Thora über die מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן und eine eben solche über die מִנְחַת הַקְּנָאֹת zu scheiden. Der Kürze halber bezeichne ich die erste als A, die zweite als B.

Nach diesem Gesichtspunkte würde v. 11 und 12 A zuzuweisen sein, desgleichen v. 13 mit Ausnahme von וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה, durch deren Herausnahme die Ueberfüllung des Verses beseitigt wird und die zudem sich mit v. 14 eng berühren. Sie sind B zuzuweisen. Auf der Stufe dieses steht auch ganz v. 14. Aber was er sagt, kehrt v. 30 mit Ausnahme von וְהִיא נִטְמָאָה und וְהִיא לֹא נִטְמָאָה nochmals wieder und zwar in besserem Hebräisch. Nun aber bildet v. 30 die unmittelbare Fortsetzung von v. 29. Beide zusammen stellen deutlich einen v. 11—13 völlig parallel laufenden Eingang einer Thora vor, nur dafs in ihnen eben der Gedanke des וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה, der die Ueberfültung von v. 13 bewirkt, und im Gegensatz zu ihm ein וְהִיא לֹא נִטְמָאָה vermisst wird, das v. 14 bietet. Diese beiden Fälle waren im Zusammenhange mit dem sonstigen Inhalte von v. 29f. zu entwickeln. Der R. hat sonach den Eingang von B an das Ende gesetzt, da er die Thora mit dem Eingang von A einleitete, jedoch in diesen die Bestandtheile von B aufgenommen, die er am Eingang für nöthig hielt. Der Eingang von B ist wieder

herzustellen, indem man וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה an den Schluſs von v. 29, die drei letzten Worte v. 14 an den Schluſs von v. 30ª setzt. Der übrige Inhalt von v. 14 ist redactioneller Herkunft. In dem zweimaligen grammatischen Schnitzer וְעָבַר עָלָיו רוּחַ־קִנְאָה v. 14 neben תַּעֲבֹר v. 30 verräth sich die Hand des Redaktors[1]).

v. 15—18 bilden einen gröſseren Zusammenhang. Doch stoſsen sich in diesem die letzten Worte von v. 16 וְהֶעֱמִידָהּ לִפְנֵי יְהוָה, die sich nur auf das Weib, nicht auf das Opfer beziehn können, mit dem Eingang von v. 18 וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה. Ebenso beweist מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן v. 15ᵇ und hinwiederum מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הוּא v. 18, daſs diese Sätze durch eine redigierende Hand geformt worden sind. Da sich v. 15 ohne Weiteres an v. 13 anschlieſsen läſst, so wird man v. 15 und 16 A zuzuweisen haben; desgleichen aber v. 18, mit Ausnahme der 6 ersten Worte, die zu B gehören. Denn מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא nimmt sich aus, als sei einem ursprünglichen מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן zur Ausgleichung mit B ein מִנְחַת קְנָאֹת הִוא zugefügt worden. Doch muſs als möglich zugegeben werden, daſs die Worte ופָרַע וגו' in B ihr Aequivalent gehabt haben. Bei v. 17 ist die Entscheidung zweifelhaft. Ist v. 23, wovon später zu sprechen ist, B zuzuweisen, so fragt sich, ob die Versetzung des Wassers mit Staub nicht Aequivalent der Abwaschung des Fluchzeddels ist. Dann gehörte v. 17 zu B. Andererseits setzt v. 17 den vorausgehenden Vers unmittelbar fort, und etwas der Art muſs auch A enthalten haben. Möglicherweise ist der Vers aus beiden Darstellungen zusammengewoben. Doch ist auch darauf hinzuweisen, daſs das

---

[1]) Bei Untersuchungen über das Genus im Hebräischen wie überhaupt bei syntaktischen Untersuchungen pflegt nicht beachtet zu werden, daſs das Hebräisch der redigierenden Hände mehrfach fragwürdig ist.

Abwaschen des Fluchzeddels deutlich ein jüngerer Brauch ist, der zu dem älteren, das Wasser mit Staub vom Heiligthum zu versetzen, hinzugetreten sein kann. Er setzt eine ziemliche Verbreitung der Schrift voraus und entspricht dem Brauche des Orients, Heiltränke durch Abwaschen von mit Zaubersprüchen oder Koranversen beschriebenen Zeddeln herzustellen. Folglich schliefsen sich v. 17 und v. 23 nicht nothwendig aus, und v. 17 wird daher im Folgenden zu A gerechnet. Von den beiden Beschwörungen, die v. 19f. und v. 21 enthalten, hängt die zweite wegen אָלָה mit v. 27 zusammen. Dieser Vers aber wird wegen נִטְמְאָה B zuzuweisen sein. Sonach und wegen der Rückbeziehungen auf v. 12f. gehören v. 19f. zu A.

v. 22 ist zusammengesetzt. v. 22[a] enthält den nach v. 20 fehlenden Nachsatz, v. 22[b] das Wort der Frau, durch das diese sich die priesterliche אָלָה aneignet. Sonach gehört v. 22[a] zu A, v. 23[b] zu B.

v. 23 wird durch הָאָלוֹת הָאֵלֶּה zu A gewiesen, denn in B handelt es sich um eine priesterliche אָלָה, die als Ganzes durch das Amen des Weibes angeeignet wird. מְמֵי הַמָּרִים weist auch auf A. Freilich würde dann der mit וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן וְאָמֵן aus B gegebene Faden sehr rasch wieder abreifsen. Für A entscheidet die Beobachtung, dafs es in B dieser Procedur weniger bedarf, da in B sich das Weib den Fluch geistig durch ihr Amen aneignet.

v. 24, der das Weib den Trank vor dem Opfer trinken läfst, stöfst sich mit v. 27, der den Trank nach Vollzug des Opfers getrunken haben will. Da v. 27, wie bemerkt, B zuzuweisen ist, so fällt v. 24 an A.

v. 25[a] gehört wegen מִנְחַת הַקְּנָאֹת zu B. Bestätigend tritt hinzu, dafs es מִיַּד הָאִשָּׁה heifst, während A v. 18 מֵעַל־כַּפֶּיהָ sagt, so dafs hier, wenn A vorläge, מֵעַל־כַּפֶּיהָ zu erwarten wäre, vgl. Lev. 8, 28. v. 28[b] dagegen ist zu-

sammengesetzt, denn er enthält in seinem jetzigen Wortlaut ein ὕστερον πρώτερον. Das nöthigt, וְהֵנִיף אֶת־הַמִּנְחָה לִפְנֵי יְהוָה aus anderer Hand herzuleiten als וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל־הַמִּזְבֵּחַ.

Die vier letzten Worte bilden die Einleitung zu v. 26, der eine andere Verwendung der Mincha vorschreibt als v. 25 bis יְהוָה. Nach diesem fällt die ganze Mincha dem Priester zu, während nach v. 26 zuvor die Azkârâ in die Flamme des Alters kommt. Wir werden daher v. 25 bis Jahve B, die 4 letzten Worte von v. 25 und v. 26 A zuweisen.

Ueber v. 28 ist mit v. 27 entschieden, denn er bringt zu der v. 27 statuierten Alternative die dazu gehörige andere nach. Er gehört daher zu B.

Der Uebersichtlichkeit halber lasse ich die beiden durch die Quellenscheidung gewonnenen Thorot im hebräischen Text folgen. Worte, die vom R. stammen oder bei denen er wenigstens eingegriffen hat, sind unpunktiert gelassen worden. — Als sicher redactionell ist v. 26ᵇ und v. 14 bis auf die drei letzten Worte weggelassen worden.

A. מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן.

(11) וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃ (12) דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי־תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָֽעֲלָה בוֹ מָעַל׃
(13) וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְעֵד אֵין
בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה׃ (15) וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת־אִשְׁתּוֹ אֶל־הַכֹּהֵן
וְהֵבִיא אֶת־קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא־יִצֹק
עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא־יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מנחת קנאת הוא מִנְחַת זִכָּרוֹן
מַזְכֶּרֶת עָוֹן׃ (16) וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמִדָהּ לִפְנֵי יְהוָה׃
(17) וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קדשים בִּכְלִי־חָרֶשׂ וּמִן־הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה
בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל־הַמָּיִם׃ (18) וּפָרַע אֶת־רֹאשׁ
הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל־כַּפֶּיהָ אֶת־מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מנחת קנאת הוא וּבְיַד
הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים המאררים׃ (19) וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר
אֶל־הָאִשָּׁה אִם־לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טמאה תַּחַת
אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים המאררים הָאֵלֶּה וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת
אִישֵׁךְ וכי נטמאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת־שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ׃
(22) וּבָאוּ הַמַּיִם המאררים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפִּל
יָרֵךְ׃ (23) וְכָתַב אֶת־הָאָלֹת הָאֵלֶּה [1]) הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל־מֵי
הַמָּרִים (24) וְהִשְׁקָה אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים וּבָאוּ
בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים [2]) . . . .
(25) וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל־הַמִּזְבֵּחַ (26) וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן־הַמִּנְחָה אֶת־
אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה׃ (31) וְנִקָּה הָאִישׁ מֵעָוֹן וְהָאִשָּׁה הַהִוא
תִּשָּׂא אֶת־עֲוֺנָהּ.

---

[1]) Die Stellung des Wortes הכהן verräth, dafs es Auffüllung ist.

[2]) Hier ist die in A v. 25^a parallel laufende Vorschrift weggelassen worden, die etwa וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת־הַמִּנְחָה מֵעַל־כַּפֶּיהָ gelautet haben könnte.

B. מִנְחַת הַקְּנָאֹת.

(29) זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה (v. 13) וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה (30a) אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת־אִשְׁתּוֹ (14) וְהִיא לֹא נִטְמָאָה (30b) וְהֶעֱמִיד אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל־הַתּוֹרָה הַזֹּאת׃ [1]

(18) וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה׃ [2]

(21) וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר לָאִשָּׁה יִתֵּן יְהוָה אוֹתָךְ לְאָלָה [3] ולשבעה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת יְהוָה אֶת־יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת־בִּטְנֵךְ צָבָה׃ (22) וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן׃
(25) וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת־הַמִּנְחָה לִפְנֵי יְהוָה׃ (27) וְהִשְׁקָהּ אֶת־הַמַּיִם [4] וְהָיָה אִם־נִטְמְאָה והמעל מעל באישהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ׃ (28) וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע׃

---

[1] Die Angaben über das zu bringende Opfer fehlen hier. Sie sind aus A gegeben.

[2] Desgleichen die Angaben über die Zubereitung des Fluchwassers.

[3] לשבעה ist Auffüllung, wie v. 27 zeigt.

[4] So ist mit Sam. zu lesen. Auch LXX dürfte diese LA. wiedergeben.

Dafs aber der Fall vermutheter ehelicher Untreue nicht der einzige gewesen ist, in welchem nach alter Sitte eine מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן gebracht worden ist, ist um deswillen zu vermuthen, weil das v. 15 gegebene Verbot, der für das Weib gebrachten Mincha Oel und Weihrauch beizugeben, damit begründet wird, dafs es sich um eine מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן handelt. Das setzt doch voraus, dafs dies eine bekannte, über den Specialfall hinaus angewandte Abart des Mehlopfers ist.

Gröfsere Wahrscheinlichkeit erhält diese Vermuthung noch durch die Beobachtung, dafs Lev. 7, 10 zwei Unterarten der Mincha unterschieden werden, die בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן und die חֲרֵבָה. Aufser der im Falle gröfster Armuth als חַטָּאת gebrachten Mincha[1]) Lev. 5, 11 und dem Eiferopfer wird jetzt im Gesetz keine trockene Mincha erwähnt. Sollte es dies gewifs nicht allzu häufig gebrachte Eiferopfer und die für gänzlich Arme als Sündopfer zugelassene Mincha veranlafst haben, dafs man den Terminus חֲרֵבָה bildete? Sollte man die Mincha in zwei Unterarten zerlegt haben, von denen die eine in der mannigfaltigsten Weise angewandt wird, die andere nur in diesen zwei Fällen? Es erklärt sich die Lev. 7, 10 gemachte Unterscheidung weit leichter, wenn über die Lv. 5, 11. Nu. 5, 11—31 registrierten Specialfälle hinaus die Mincha ohne Oel und Weihrauch noch ihre Anwendung hatte. Das aber ist der Fall, wenn wir annehmen, dafs die מִנְחַת זִכָּרוֹן auch noch in anderen Fällen als dem vermutheter ehelicher Untreue gebracht wurde.

---

[1]) Lv. 5, 7—17 setzen 4, 35 fort. Der Zusammenhang ist durch den Einschub 5, 1—6 zerrissen.

Note on Gunkel's Schöpfung und Chaos.

One who has long endeavoured to uphold by word and deed the international character of Biblical criticism ventures to point out an oversight of the author of this important work. Ever since 1877 he has in a series of works called attention to the traces of mythology in the Old Testament, and explained them chiefly by the influence of Babylonia. Fuller notices of these references witt probably be given elsewhere. It is enough here to refer to the origin ascribed to the story of Jonah in an article "Jonah, a study in Jewish Folklore and Religion" (*Theological Review*, 1877), and again in the *Encyclopædia Britannica* s. v. "Jonah", and in *Founders of Old Testament Criticism* (1893), pages 316—319. There is so much that is really new in Prof. Gunkel's book that he can the more readily do justice to the gropings of one who sought to harmonize criticism and archaeology before this tendency had so many friends as at present.

Oxford, Jan. 16, 1895. **T. K. Cheyne.**

Bibliographie[1]).

† Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch. Die heilige Schrift A. u. N. T. etc. bearbeitet von R. Stier u. K. G. W. Theile. 5. Aufl. 2. Bd. 2. Abtlg. Bielefeld 1894. XII, 1048 S. 8⁰.

† Biblia hebraica. Curavit C. G. Theile. Ed. 8. Leipzig 1894. XIX, 1256 S. 8⁰.

Swete, H. B., The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. III. Hos. — 4 Macc. London 1894. 880 S. 8⁰.

Klostermann, Er., Analecta zur Septuaginta, Hexapla u. Patristik. Leipzig 1895. VIII. 128 S. 8⁰.

Blau, Ludw., Zur Einleitung in die Heilige Schrift. Budapest 1894. 129 S. 8⁰. (= 17. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1893/94).

† Driver, S. R., An introduction to the literature of the Old Testament. 5th ed. revised, with an appendix. Edinburgh 1894. 600 S. 8⁰.

Kuenen, A., Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments herausgeg. v. J. C. Matthes. Autorisierte deutsche Uebersetzung v. C. Th. Müller. Dritter Theil. Die poetischen Bücher. Erstes Stück: Die Poesie und die gnomischen Schriften. Leipzig 1894. VIII. 197 S. 8⁰.

Wildeboer, G., die Litteratur des Alten Testamentes nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Unter Mitwirkung des Verf. aus dem Holl. übersetzt von F. Risch. Göttingen 1895. X, 464 S. 8⁰.

Zahn, Ad., Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des Alten Testamentes. Neue Folge. Gütersloh 1894. VII, 208 S. 8⁰.

† Köhler, A., Zur Kritik des A. T. s. Neue kirchl. Zeitschr. 1894, II., S. 865 ff.

† Königsberger, B., Zur Textkritik des Alten Testamentes II s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 37, 3, 451 ff.

Niebuhr, C., Studien u. Bemerkungen zur Geschichte des alten Orients I. Leipzig 1894. 102 S. 8⁰. (Gideon u. Jerubbaal. Ein Buch Levi. Kaleb u. Juda in Ri. 1. Tukulti-Aschur-Bil. Chanirabbat u. Mitani. Zur Lage von Alaschja.)

Reuſs, Ed., Das A. T. übersetzt, eingeleitet u. erläutert hrsg. v. Erichson u. Horst. Braunschweig 1894. Lief. 31—36 (Schluſs.)

Oppert, J., Problèmes bibliques dédiés à M. Joseph Derenbourg. Versailles 1894. 32 S. 8⁰. (S.-A.).

---

[1]) Das Verzeichniſs der gleichzeitig in Amerika erschienenen, hier noch nicht vermerkten, Bücher folgt im nächsten Heft.

B. St.

† Dawson, J. W., Physical and historical probabilities respecting the authorship and authority of the Mosaic Books II. The Exodus s. The Expositor 1894, Sept., S. 161 ff.
Haupt, P., The Origin of the Pentateuch s. Am. Or. Soc. Proc. March 1894, S. CII f.
† Rupprecht, E., Das Rätsel des Fünfbuches Mose u. seine falsche Lösung. Eine Reihe krit. Einzeluntersuchungen u. Zeugnisse. Ein Beitrag zur Lösung e. brenn. bibl. Zeitfrage m. einghdr. Berücksichtig. d. Quellenscheidung v. Strack. Gütersloh 1894. 160 S. 8°.
Cowley, A., The Samaritan Liturgy aud Reading of the Law s. The Jew. Quart. Rev. Vol. VII, N. 25. S. 121 ff.
† Strack, H. L., Genesis, Exodus, Leviticus u. Numeri ausgelegt. 3 Lief. Leipzig 1894. XX, S. 305—476. 8°.
† Robert, Ch., La création d'après la Genèse et la science s. Rev. bibl. 1894, juill., 387 ff.
Haupt, P., The Rivers of Paradise s. Am. Or. Soc. Proc. March 1894 S. CIII ff.
Lambert, Mayer, Notes exégétiques, Gen. 4, 4 s. R. É. J. t. XXIX, N. 57 S. 148 f.
† Girard, R. de, Études de géologie biblique. Le caractère naturel du déluge. Fribourg 1891. 286 S. 8°.
† Schwarz, F. v., Sintfluth u. Völkerwanderungen. Stuttgart 1894 XVIII, 552 S. Mit 11 Abb.
† Halévy, J., Recherches bibliques חָרָן s. Rev. sém. 1894, juill., S. 193 ff.
† Halévy, J., תִּדְעָל, roi des nations, (Gen. 14) s. Rev. sém. 1894, juill., S. 278 ff.
† Halévy, J., דַּרְמֶשֶׂק (1 Ch. 18, 5 f.) s. Rev. sém. 1894, juill., S. 280 ff.
† Bacon, B. W., The triple tradition of Exodus, a study of the structure of the later Pentateuchal books. Hartford 1894. LC, 382 S. 8°.
Bacher, W., Une ancienne liste des noms grecs des pierres précieuses relatées dans Ex. 28, 17—20 (fragment de Midrasch de l'Ecole d'Ismael sur le Lévitique) s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 79 ff.
A Translation of Leviticus, Chapters 1—5. By Dan. G. Stevens jr. s. Johns Hopkins University Circulars, July 1894 (XIII, No. 114, S. 112 ff.).
The Sacred Books of The Old Testament. Part 3. The Book of Leviticus by S. R. Driver and H. A. White. Part 8. The Books of Samuel by K. Budde. Leipzig 1894. 32. 100 S. 8°.
† Watson, R. A., The Book of Numbers. London 1894. 416 S. 8°. (Expositor's Bible).
† Staerk, W., Beiträge zur Kritik des Deuteronomiums. I. Halle 1894. 44 S. 8°. (Diss.).
Staerk, W., Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine literarische Form. Leipzig 1894. VIII, 119 S. 8°.
Steuernagel, K,, Der Rahmen des Deuteronomiums. Literarcritische Untersuchung über seine Zusammensetzung und Entstehung. Halle a/S. 1894. VI. 64 S.

† Feltoe, C. L., The Book of Judges. London 1894. 8⁰.
Or chadasch. Heft 7. Commentar zu Jesajas v. B. Goldenberg. Drohobycz 1895. 74 S. 8⁰. (hebr.)
† Weihrich, F., Supervacanea et noxia Jes. 2, 20 s. Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1894, 8. 9, S. 721 ff.
† Ilzig, C., Das Trostbuch des Deuterojesaja. Berlin 1894. 27 S. 4⁰. (Progr.).
† Gray, G. B., Isaiah's anticipations of the future, some recent theories s. The Expos. 1894, nov., S. 330 ff.
† Bulmerincq, A. v., Das Zukunftsbild des Propheten Jeremia aus ʿAnathoth. Dorpat 1894. 135 S. 8⁰. (Diss.).
Lazarus, M., Der Prophet Jeremias. Breslau 1894. 103 S. 8⁰.
† Hebrans, L., De versionibus Ezechielis prophetae Cap. 1—10 s. Rev. bibl. 1894, 4, S. 586 ff.
Houtsma, M. Th., Ezechiel 18, 6 en 11; 22, 9 en 33, 25. (S.-A. aus »Feestbundel van Taal-, Letter-, Geschied-en aardrijkskundige Bijdragen ter gelegenheid van zijn tachtigsten Geboortedag aan P. J. Veth S. 49 f.«)
Müller, D. H., Ezechiel-Studien. Berlin 1895. 64 S. 8⁰.
† Kolmodin, A., Profeten Mika. Öfversättning med kortfattad utläggning. Stockholm 1894. VI, 76 S. 8⁰.
† An early Papyrus fragment of the Greek Psalter s. The Athenaeum 1894, 8 Sept.
† Maclaren, A., The Psalms. Vol. 3. Ps. 90—150. London 1894. 466 S. 8⁰.
† Dyer, A. S., Psalm Mosaics, a biographical and historical commentary on the Psalms. London 1894. 386 S. 8⁰.
Diehl, W., Erklärung von Psalm 47. Eine biblisch-theologische Untersuchung. Giefsen 1894. 43 S. 8⁰. (Diss.).
† Halévy, J., Notes pour l'interprétation des Psaumes. Observations critiques sur quelques passages des Psaumes 1 à 21 s. Rev. sém. 1894, S. 215 ff. Ps. 23—28. S. 289 ff.
Haupt, P., Note on Psalm 110, 3 s. Johns Hopkins University Circulars. July 1894, (XIII, No. 14, S. 110 f.)
Jastrow, Marcus, An Interpretation of Psalms 73 and 90 s. Oriental Studies. Boston 1894. S. 35 ff.
Lambert, M., Notes exégétiques. 1. Ps. 39, 6 f. 2. Qohélet. 3. כעת חיה (Gn. 18, 4). 4. העביר ... לערים (Gn. 47, 21). 5. Jes. 2, 6 s. R. É. J. t. 28, No. 56 (Avril-Jun 1894) S. 281 ff.
† Parisot, J., Les Psaumes de la captivité. Ps. 107 (106) s. Rev. bibl. 1894, juill., S. 402 ff.
Stevens, Dan. G., The Songs of the Return s. Johns Hopkins University Circulars. July 1894 (XIII, No. 114, S. 114 f.).
† Caspary, C. P., Das Buch Hiob (1, 1—30, 16) in Hieronymus' Uebersetzung aus der alex. Version nach einer St. Gallener Handschrift saec. VIII. Christiania 1893. 108 S. 8⁰.
† Davison, W. T., The Wisdom Literature of the Old Testament. London 1894. 312 S. 8⁰.
† Bretey, A., De la notion de la sagesse dans le prologue des Proverbes et de ses origines. Paris 1894. 155 S. 8⁰.
Oort, H., Spreuken 25, 19 en 20 (S.-A. aus »Feestbundel van Taal-, Letter-, Geschied-en aardrijkskundige Bijdragen ter gelegenheid

van zijn tachtigsten Geboortedag aan P. J. Veth, S. 21—27) s. O. u. J.

† Budde, K., Was ist das Hohelied? s. Preuss. Jahrbücher 1894, Oct., S. 92 ff.

† Zenner, J. K., Zu Thren. 2, 12 s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, 4, S. 757 ff.

† Mayniel, P., Livre des lamentations. Montauban 1894. 154 S. 8°.

Haupt, P., The Book of Ecclesiastes s. Oriental Studies. Boston 1894, S. 242 ff.

† Bennett, W. H., The Books of Chronicles. London 1894. 470 S. 8°. (Expositor's Bible).

Haupt, P., Batim lo benuyim s. Johns Hopkins University Circulars. July 1894 (XIII, No. 114, S. 108 f.).

† Hagen, M., Zu 1 Mach. 13, 23 (Baskama) s. Zeitschr. f. kathol. Theol. 1894, 4, S. 756 f.

† Zenner, J. K., 'Ιωνάθαν ὁ καλούμενος 'Απφοῦς 1 Macc. 2, 5 Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, 4, S. 761 f.

† Zenner, J. K., Μυθόλογοι Bar 3, 23 s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, 3, S. 586 ff.

Charles, R. H., A new translation of the Book of Jubilees s. JQR., Vol. VI, No. 24 (July 1894) S. 710 ff. Vol VII, No. 26 (Jan. 1895) S. 297 ff.

Conybeare, F. C., On the Apocalypse of Moses s. JQR., Vol VII. Nr. 26 (Jan. 1895) S. 216 ff.

Eerdmans, B. D., De uitdrukking »Zoon des menschen« en het boek »Henoch« s. Theol. Tijdschr. 29 (1895, 1) S. 49 ff.

† Chabot, J. B., L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des Arabes s. Rev. sém. 1894. S. 242 ff. 333 ff.

† Allen, W. C., On the meaning of προσήλυτος in the Sept. s. The Expos. 1894, oct., S. 264 ff.

Barth, J., Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. 2. Aufl. Leipzig 1894. XX, 495 S. 8°.

Baumann, Victor, Hebräische Relativsätze. Ein Beitrag zur vergleichenden Syntax der semitischen Sprachen. Leipzig 1894. 51 S. 8°. (Diss.)

Günzbourg, Dav., אֲשֶׁר et אַשְׁרֵי s. R. É. J. t. 28 N. 56 (Avril-Juin 1804) S. 186 ff.

Haupt, P., A new Hebrew Particle (לְ *verily*) s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (Vol XIII, No. 114) S. 107.

Haupt, P., On Denominal Verbs in Semitic s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII. No. 14, S. 107 f.)

Haupt, P., Transitive and intransitive verbs in Semitic s. Am. Or. Soc. Proc. March 1894 S. CI f.

Haupt, P., The Hebrew Particle -*nâ* s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114) S. 109.

Kaufmann, D., Lazarus de Viterbo's Epistle to Cardinal Sirleto concerning the integrity of the Text of the Bible s. JQR., Vol VII, N. 26 (Jan. 1895) S. 278 ff.

Reckendorf, H., Weitere Duale im Aethiopischen s. ZDMG. 48, 2, 380 (ዕሥራ፡ ass. ešrā).

---

† Dawson, T. W., The Bible and science s. The Expositor 1894, jan., S. 16 ff., febr. S. 109 ff., apr. S. 276 ff., may S. 362 ff., jun. S. 440 ff.

† Leupold, G. A., Bibelkunde. Als Ergebnis der Schrifterklärung dargestellt. I. Teil. Das A. T. Leipzig 1894. VII. 224 S. 8⁰.

† Kinzler, A., Ueber Recht u. Unrecht der Bibelkritik. Zur Verständigung mit ängstlichen Verehrern der Bibel. Basel 1894. 46 S. 8⁰.

† Harper, A., Archaeology and criticism s. The Expos. 1894, nov., S. 372 ff.

† Howlett, J. A., The higher criticism and archaeology s. The Dublin Rev. 1894, july, S. 71 ff.

† Oettli, S., Die Herrlichkeit des A. T. Basel 1894. 12 S. 8⁰.

† Vernier, F., De quelques conséquences théologiques et ecclésiastiques des principaux résultats de la critique moderne s. Rev. de théol. et des questions rel. 1894, 5, S. 361 ff.

† Sellin, Das Hauptproblem der altisraelitischen Religionsgeschichte (Schlufs) s. Neue kirchl. Zeitschr. 1894, 5, S. 376 ff.

Barton, G. A., Native Israelitish Deities s. Oriental Studies. Boston 1894. S. 86 ff.

Bender, A. P., Beliefs, Rites and Customs of the Jews, connected with Death, Burial, and Mourning s. JQR. VI, No. 24, S. 664 ff. VII, 25, S. 701 ff., 26, S. 295 ff.

Cornill, C. H., Der israelitische Prophetismus. In fünf Vorträgen für gebildete Laien geschildert. Strafsburg 1894. 184 S. 8⁰.

Derenbourg, J., le 33. jour de l'Omer s. R. É. J. t. XXIX, No. 57. S. 149.

† Gaupp, die Eigentümlichkeit des Ezechiel s. Neue kirchl. Zeitschrift 1894, S. 613 ff.

Grau, R. F., Gottes Volk und sein Gesetz. Bruchstücke einer Bibl. Theol. A. T. Nebst e. Vortrag »Ueber das Buch Hiob«. Aus dem Nachlafs. Gütersloh 1894. IV, 164 S. 8⁰.

† Green, W. H., Die Feste der Hebräer in ihrer Beziehung auf die modernen kritischen Hypothesen üb. d. Pentateuch. Aus dem Engl. übers. v. O. Becher. Gütersloh 1894. VIII, 304 S. 8⁰.

Goldziher, Ign., Hebräische Elemente in muhammedanischen Zaubersprüchen s. ZDMG. 48, 2, 358 ff.

Gunkel, H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12. Mit Beiträgen von H. Zimmern. Göttingen 1895. XIV, 431 S. 8⁰.

Grünbaum, M., Un prétendu talisman arabe d'origine juive s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 150 f.

† Hilgenfeld, A., Der Taheb der Samariter, nach einer neu aufgefundenen Urkunde s. Z. f. w. Theol. 37, 2 (1894) S. 233 ff.

† Jacobs, J., Studies in biblical archaeology. London 1894. 170 S. 8⁰.

Koenig, H., Essai sur l'évolution de l'idée de Justice chez les prophètes hébreux s. Rev. de l'hist. des rel. t. 30, No. 2, S. 121 ff.

Kayser, A., Theologie des Alten Testaments. 2. Aufl. neu bearbeitet von K. Marti. Strafsburg 1894. X, 319 S. 8°.
Kraetzschmar, R., Die Bundesvorstellung im Alten Testament. I. Teil: Der Bund auf profanem Gebiete. Marburg 1894. 54 S. 8°. (Diss.).
† Lamers, G. H., De Wetenschap van den Godsdienst, Leiddraad ten gebruike bij het hooger onderwijs I. Histor. Deel. V. Stuk. Utrecht 1894. S. 657—768. 8°.
Lévy, Isr., La commémoration des âmes dans le Judaisme s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 43 ff.
Oort, H., Rec. von Nowack, W., Lehrbuch der hebr. Archeol. s, Theol. Tijdschr. 29 (1895, 1) S. 102 ff.
Poels, H. A., Le sanctuaire de Kirjath-Jearim étude sur le lieu du culte chez les Israëlites au temps de Samuël suivie d'une notice historique sur la situation du peuple Hebreu à la même époque. Louvain-Gand 1894. 139 S. 8°.
† Schaffnit, K., Ein Beitrag zur Christologie des A. T. m. Berücksichtigung v. J. K. Römheld's theol. sacros. Düsseldorf 1894. 39 S. 8°. (2. Titelausgabe).
Smith, W. R., Lectures on the Religion of the Semites. New ed. revised troughout by the author. London 1894. XIV, 517 S. 8°.
† Suchard, Moses som Hygieiniker. Et foredrag. Autoriseret Oversaettelse. Udgivet af F. Stahlfest-Moller. Odense 1894. 48 S. 8°.
† Taylor, W. M., Moses, the lawgiver. New ed. London 1894. 427 S. 8°.
Vloten, O. van, Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern. Nachträge und Verbesserungen s. WZKM. VIII, Hft 3, S. 290 ff.
† Werther, M., Bestimmungen des theokratischen Gesetzes üb. den geschäftlichen Verkehr in Israel. Pless 1894. 10 S. 4°. (Progr.).

Fl. Josephi Opera ed. et apparatu critico instruxit B. Niese. Vol VI. De bello Jud. libros VII edider. Just. a Destinon et B. Niese. Berlin 1894. LXXVI. 628 S. 8°.
† Amitai, L. K., Vae vae victis! Romains et Juifs. Étude crit. sur les rapports publics et privés qui ont existé entre les Romains et les Juifs jusqu'à la prise de Jérusalem par Titus. Paris 1894. VI, 136 S. 8°.
† Ball, C. J., Israel and Babylon s. PSBA. 1894, 188 ff.
† Brill, W. G., Historiographie, logographie en Israels eigenaardigheid op het gebied der geschiedbeschrijving s. Geschiedkundige opstellen. 's. Gravenhage 1894, S. 209 ff.
† Conder, C. R., Judas Maccabaeus and the Jewish war of independence. New ed. London 1894. 196 S.
Deramey, J., La reine de Saba s. Rev. de l'hist. des rel. t. 29, N. 3, S. 296 ff.
Elhorst, H. I., Rec. von Kosters, W. H., Het Herstel van Israël s. Theol. Tijdschr. 29 (1895. 1) S. 76 ff.
Oort, H., desgl. s. ebenda S. 116 ff.
† Farrar, F. W., Notes on the reign of Joasch s. The Expositor 1894, aug., S. 81 ff.

Fries, S. A., Israel's Historia till studerandes tjenst, framställd. Med 10 Kartor. Upsala 1894. XVI. 239 S. 8⁰.

† Geikie, C., The Bible by modern light. Vol 5. Manasseh to Zedekiah. London 1894. 440 S. 8⁰.

† Haug, H., Vergleichende Erdkunde und alttest. geogr. Weltgeschichte. Gotha 1894. 2 Hefte mit 10 Karten.

Herzfeld, L.. Handelsgeschichte der Juden des Alterthums. 2. Ausg. v. G. Karpeles. Braunschweig 1894. L. 344 S. 8⁰.

† Iselin, L. E., Zwei Bemerkungen zu Schürer's Geschichte d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 1. Jannes u. Jambres, 2. Baruch = Zoroaster = Cham s. Zeitschr. f. wiss. Theol. 37, 3, 424 ff.

† Jelski-Goldin, J., Die innere Einrichtung des grofsen Synedrions zu Jerusalem und ihre Fortsetzung im späteren palästinensischen Lehrhause bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nasi. Ein Beitrag zum Verständnifs u. zur Würdigung der ältesten talmudischen Quellen. Leipzig 1894. 99 S. 8⁰.

† Lagrange, M. J., Néhémie et Esdras s. Rev. bibl. 1894, 4, S. 561 ff.

† Mc Curdy, J. F., History, prophecy and the monuments. Vol 1. To the down fall of Samaria. London 1894. 8⁰.

† Meyer, F. B., Jeremiah priest and prophet. London 1894. 312 S. 8⁰.

† Moor, Fl. de, Gubaru et Darius le Mède. Nouvelles preuves de la valeur historique du livre de Daniel s. Rev. des quest. hist. 1894, 1er juillet.

† Moor, Fl. de, Un épisode oublié de l'histoire primitive d'Israel et d'Asie antérieure sous le règne des deux Aménophis III et IV d'après la correspondance d'el Amarna. Extrait de la Science Catholique, Arras. 1894. 45 S. 8⁰.

Neteler, B., Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. 6. Untersuchung der Berichte der Genesis über die Urzeiten der Menschheit. Münster 1894. 35 S. 8⁰.

Neteler, B., Assyriologische Schwierigkeiten assyrisch-alttestamentlicher Gleichzeitigkeiten des Zeitraums von Manahem bis zum Ende des Reiches Israel. Münster 1894. 18 S. 8⁰.

Piepenbring, C., La réforme et le code de Josias s. Rev. de l'hist. des rel. 1894, 2, S. 123 ff.

Renan, E., Geschichte des Volkes Israel. Deutsche Ausgabe v. E. Schaelsky. Bd. V. Berlin 1894. IV. 404 S. 8⁰.

† Renan, E., Philon d'Alexandrie et son oeuvre s. La Revue de Paris 1894, 1, S. 37 ff.

† Réville, A., Les Hérodes et le rêve Hérodien. Paris 1894. 42 S. 8⁰.

† Riefsler, P., Chronologische Fixierung der Heldenthat Judiths s. Der Katholik 1894, Juli, S. 1 ff.

† Robert, Ch., La chronologie biblique s. Rev. bibl. 1894, 4, S. 668 ff.

† Taylor, W. M., David, King of Israel, his life and lessons. London 1894. 343 S. 8⁰.

† Tiele, C. P., Western Asia. According to the most recent discoveries. Transl. by E. J. Taylor. London 1894. 36 S. 8⁰.

† Wedgwood, J., The message of Israel in the light of modern criticism. London 1894. 340 S. 8°.

Wellhausen, J., Israelitische u. jüdische Geschichte. Berlin 1894. VI. 342 S. 8°.

Z. D. P. V. XVII, Heft 3. — Benzinger, J., Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1892 u. 1893. — Schick, C., Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem (Forts.). — Gelzer, H., Inschrift aus Kaisareia. Inschrift vom Muristan. — Röhricht, R., Die Jerusalemfahrt des Heinrich von Zedlitz (1483) (Forts.). — Guthe, H., Ein vermeintliches hebräisches Talent. — Bücheranzeigen. — Kurze Mittheilungen.

Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. July 1894. — Notes and News. — Bliss, F. J., Excavations at Jerusalem. — Notes on the Plain of Jericho. — von Schick, The Jerusalem Cross. — Thomas, Oldfield, Remarks on Facsimile of Metal Mouse in the Collection of Baron Ustinoff at Jaffa. — Bergheim, Sam., Land Tenure in Palestine. — Simpson, W., A Hittite Monument. — Pitcairn, Lee, Note on Marble Fragment from Jebail. — Conder, C. R., Greek Inscriptions in Western Palestine. — Notes on Tell el Hesy. — Notes on Herr von Schick's Paper on the Jerusalem Cross. — Notes on the »Quart. Stat.« for April 1894. — Hanauer. J. E., On Stone and Pottery Masks found in Palestine. — A Legend of Il Hakim. — Barrois, M. Th., On the Depth and Temperature of the Lake of Tiberias (translation). — Correspondence respecting the Haematite Weight brought by Dr. Chaplin from Samaria.

Oct. 1894. — Notes and News — Dr. Bliss's Second Report on the Excavations at Jerusalem. — von Schick & Bliss, F. J., Discovery of a Beautiful Mosaic Pavement north of Jerusalem. — von Schick, Jerusalem Notes. — Glaisher, Jam., Meteorological Report from Jerusalem for the year 1886. — Davis, E., The Siloam and later Palestinian Inscriptions. — Baldensperger, P. J., The Birth of Abu-Zaid. — Birch, W. F., Ancient Jerusalem. — Sayce, Tyler and Chaplin, The Ancient Haematite Weight from Samaria. — Adler, M. N., Jewish Pilgrims to Palestine. — Wright. Th. F., Note on the Swastica. — Rouse, W. H. D., A Correction. — Conder, C. R., Notes on Mr. Davis' Paper. — Notes on the July »Quart. Stat.«. — Annual Meeting of the General Committee.

† Albouy, A., Jérusalem et les sanctuaires de la Judée. Ouvrage illustré. Paris 1894. 302 S. 8°.

† Aubert, L., La Palestine et le monde oriental à l'époque de Josué s. Rev. de théol. et de philos. 1894, 4, S. 623 ff.

Buhl, F., Studien zur Topographie des nördl. Ostjordanlandes. Leipzig 1894. 20 S. 4°.

† Conder, C. R., Palestine research — Past and future s. The Contemporary Review 1894, sept., S. 405 ff.

Darmesteter, J., Les Parthes à Jérusalem s. Journ. As. 9e sér. t. 4, N. 1, S. 43 ff.

Gautier, L., Un vieux couvent de Judée. Lausanne 1895. 8 S. (S.-A.).

Gautier, L., Deux promenades dans Jérusalem. Génève 1894. 24 S. (S.-A.).

† Heidet, L., Maspha et les villes de Benjamin: Gabaa, Gabaon et Béroth s. Rev. bibl. 1894, S. 321 ff.

† Lagrange, M. J., Une tradition biblique à Jérusalem — Saint Étienne s. Rev. bibl. 1894, juill., S. 452 ff.

Lagrange, Fr. M. J., Chronique de Jérusalem s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895) S. 88 ff.

Marmier, Gust., Nouvelles recherches sur la géographie de la Palestine s. R. É. J. t. XXIX, N. 57, S. 27 ff.

† Mauss, C., L'église de Saint Jérémie à Abou-Gosen (Emmaüs de Saint Luc et Castellum de Vespasien) 2ee fasc. Paris 1894. VIII, S. 131—283, avec frg. et tabl. 8⁰.

Séjourné, Fr. P. M., Les murs de Jérusalem s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895) S. 37 fl.

† Smith, G. A., The historical geography of the Holy Land, especially in relation to the history of Israel and of the early Church. London 1894. 710 S. 6 Karten. 8⁰.

† Tristram, H. B., Eastern customs in Bible Lands. London 1894. 260 S. 8⁰.

van Kasteren, J. P., La frontière septentrionale de la terre promise (1) s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895), S. 23 ff.

Van den Wildenberg, Fr. M., Galatie et Iturée s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895) S. 78 ff.

† Vogelstein, H., Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit d. Mišnah. I. Der Getreidebau. Breslau 1894. 78 S. 1 Taf. 8⁰. (Diss.).

† Wilkinson, J. J. G., The New Jerusalem and The Old Jerusalem. The Place and Service of the Jewish Church among the Aeons of Revel. London 1894. XXIV, 314 S. 8⁰.

† Zenner, J. K., Philologisches zum Namen ‚Nazareth' s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1894, 4, S. 744 ff.

---

† Bardowicz, L., Studien zur Geschichte der Orthographie des Althebräischen. Frankfurt s/M. VIII, 112 S. 8⁰.

† Documents de paléographie hébraïque et arabe publiés avec sept planches photo-lithographiques par Adalb. Merx. Leyde 1894.

† Duval, R., Notes sur le monument funéraire appelé נֶפֶשׁ s. Rev. sém. 1894, juill., S. 259 ff.

Germer-Durand, Inscriptions Romaines et Byzantines de Palestine s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895) S. 68 ff.

† Germer-Durand et Séjourné, P. M., Épigraphie Palestinienne s. Rev. bibl. 1894, 4, S. 326 ff.

Marta, J., Inscription Grecque chrétienne d'Yaththa s. Rev. bibl. IV, 1 (janv. 1895) S. 66 ff.

Müller, D. H., Epigraphische Denkmäler aus Abessinien. Wien 1894 s. Denkschriften d. k. Akad. d. Wiss. in Wien. Phil.-histor. Classe, Bd. XLIII, No. 3.

† van Berchem, M., Matériaux pour un Corpus inscriptionum Arabicarum. 1ère ptie. Egypte. 1. fasc. Le Caire. Paris 1894. XX, 110 SS., 16 Taff. fol.

Zeitschrift für Assyriologie u. verwandte Gebiete. Bd. IX, 2. u. 3. Heft. (September 1894). — Reisner, G. A., The Berlin Vocabulary V. A. Th. 244. — Vollers, K., Arabisch u. Semitisch. Gedanken über eine Revision der semitischen Lautgesetze. — Scheil, Fr. V., Fragments de Syllabaires assyriens. — Lidzbarski, M., Beiträge zur Grammatik der neuaramäischen Dialekte. — Nöldeke, Th., Palmyrenische Inschrift. — Meifsner, B., Lexicographische Studien. — Eerdmans, B. D., Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes. — Sprechsaal: Mitteilungen der Herren Fraenkel, Oppert, Lehmann u. Lidzbarski. — Bibliographie.

† Boissier, Alfr., Documents assyriens relatifs aux présages. Paris 1894 t. 1, livr. 1. IV, 48 S. fol.

Delitzsch, Friedr., Assyrisches Handwörterbuch. Erster Theil. א bis ר. Leipzig 1894. 230 S. 8⁰.

Haupt, Paul, The Assyrian Names of Lapis Lazuli and Magnesite s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114) S. 111.

Haupt, P., On two passages of the Chaldean Flood-tables s. Am. Or. Soc. Proc. March 1894 S. CV ff.

Haupt, Paul, The Possessive Suffix of the First-Person Singular in Assyrian s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114) S. 111.

† Heuzey, L., La stèle du roi Êannadou d'après les nouveaux fragments découverts par M. de Sarzec s. Rev. d'Assyr. et d'Archéol. or. III, 1 (1894) S. 1 ff.

Derselbe, nouveaux monuments du roi Our-Nina découverts par M. de Sarzec s. Ebenda S. 13 ff.

Derselbe, Textes sumériens très antiques découverts par M. de Sarzec s. Ebenda S. 31 f.

Hilprecht, H. V., A Numerical Fragment from Nippur s. Oriental Studies. Boston 1894 S. 137 ff.

† Hommel, F., sumerische Lesestücke. Schrifttafel, trilingue Listen, Syllabare, Paradigmen, bilingue Texte m. Analyse, kurze Gramm. München 1894. VIII, 144 S. autogr. 4⁰.

Jastrow, Morris, A Legal Document of Babylonia s. Oriental Studies. Boston 1894, S. 116 ff.

† Jensen, P., Ist die Sprache der cilicischen (hatischen) Inschriften armenisch? Eine Frage an die Indogermanisten s. Indogerm. Forschungen IV (1894) S. 255 ff.

Jensen, P., Grundlagen für eine Entzifferung der (hatischen oder) cilicischen (?) Inschriften s. ZDMG. 48, 2, 235 ff. 3, 429 ff.

Johnston, C., Assyrian Medicine s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114, S. 114 f.).

Johnston, C., The Epistolary Literature of the Assyrians s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114, S. 119 f.).

Johnston, C., The Suffix Pronoun of the Second Person Feminine Plural in Assyrian s. Johns Hopkins University Circulars July 1894 (XIII, No. 114, S. 117 f.).

King, L. W., Ashurbanipal, his books and buildungs s. The illustrated Archaeologist 1894, Sept. S. 65 ff.

† Knoll, G., de oraculis Chaldaicis s. Breslauer philol. Abhandlungen, hrsg. v. R. Förster. Band VII, Heft 1.
† Kohler, J. u. Peiser, F. E., aus dem babylon. Rechtsleben III. Leipzig 1894. 64 S. 8⁰.
Moldenke, Alfr. B., A Cylinder of Nebuchadnezzar s. Journ. of the Am. Or. Soc. 16, I (1894) S. 71 ff.
Muss-Arnolt, W., Assyrisch-Englisch-Deutsches Handwörterbuch. Berlin 1894. Lief. 1. 64 S. 8⁰.
† Muss-Arnolt, W., The Chaldean account of the deluge. A revised translation s. The Bibl. World 1894, S. 109 ff.
† Oppert, J., La plus ancienne inscription sém. jusqu'ici connue s. Rev. d'Assyr, et d'Archéol. or. III, 1 (1894) S. 20 ff.
† Petrie, W. A. F., Tell el Amarna. With chapters by A. H. Sayce, F. Ll. Griffith and F. C. J. Spurrell. London 1894. 46 S. XLII plat. 8⁰.
† Rassam, H., History of Assyrian and Babylonian discoveries s. The Imp. and As. Quart. Rev. July 1894. S. 86 ff.
Sayce, A. H., The Cuneiform Inscriptions of Van part V s. Journ. of the R. As. Soc. 1894, Oct., S. 691 ff.

Zeitschrift für Aegypt. Sprache u. Alterthumskunde. Band XXXII, Heft 1. Borchardt, B., der Kanopenkasten des Königs Sbk-m-sↄf. — Erman, A., die Entstehung eines »Totenbuchtextes«. — Golenischeff, W., eine neue Darstellung des Gottes Antaeus. — Krebs, F., griechische Mumienetikette aus Aegypten. — Müller, W. M., die Umstellungen in der altägyptischen Orthographie. — Schmidt, C., ein altchristliches Mumienetikett, nebst Bemerkungen üb. das Begräbnifswesen der Kopten. — Nachruf (Joh. Dümichen). — Miscellen. — Erschienene Schriften.
† Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. Ouvrage publié sous les auspices de S. A. Abbas II. Helmi, Khédive d'Égypte, par la direction générale du service des antiquités. 1ère sér.: Haute Égypte, t. prém.: De la frontière de Nubie à Kom Ombos par J. de Morgan, U. Bouriant, G. Legrain, G. Jecquier, A. Barsanti. Wien 1894. XIII, 212 S., 3 Taf., 1 Karte. 4⁰.
† Verzeichnis, Ausführliches, der Aegypt. Alterthümer, Gipsabgüsse u. Papyrus der Kgl. Museen zu Berlin. Berlin 1894.
† The Book of the Dead. Facs. of the papyrus of Ani in the Brit. Mus. London 1894. 37 plates with descriptive text. fol.
† Botti, G., Rapport sur les fouilles pratiquées et à pratiquer à Alexandrie. Alexandrie 1894. 10 S. 1 Taf. 8⁰.
† Breasted, J. H., De hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis. Berlin 1894. 62 S. 4⁰. (Diss.).
† Gayet, Al., Le temple de Louxor. 1er fasc. Paris 1894. IV, 124 S., LXIV Taf. fol.
† Jecquier, G., Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadés. Version abrégée publ. d'après les papyrus de Berlin et de Leyde. Paris 1894. 163 S. 8⁰.
† Lagrange, M. C., The great pyramid by modern science and independent witness to the literal chronology of the Hebrew Bible etc. London 1894. 276 S. 8⁰.

† Maspero, G., Histoire ancienne des peuples d'Orient. t. 1. Les Origines. Égypte. Chaldée, 1er fasc.
† Maspero, G., les inscriptions des pyramides de Saggarah. Av. 10 pl. Paris 1894. 4o.
† Morgan, J. de, Le trésor de Dahchour. 1894. 11 S. 8°.
Müller, W. Max, Who were the Ancient Ethiopians s. Oriental Studies. Boston 1894. S. 72 ff.
† Petrie, W. M. Fl., a history of Egypt. from the earliest times to the XVI. cent. London 1894. 8°.
† Rossi, F., Cinque manoscritti Copti della biblioteca nazionale di Torino s. Mem. della R. Acad. d. science di Torino, ser. II, t. XLIII.
† Schack-Schackenburg, H., Aegyptologische Studien. 2. Hft. Die Sternnetzabscissen u. die somat. Relationen der theban. Stundentafeln. Leipzig 1894. S. 57—128. 4°.
† Schulte, A., Die koptische Uebersetzung der kleinen Propheten untersucht s. Theol. Quart. Schrift 1894, 4, S. 605 ff.
† Schwarz. W., Der Schoinos bei den Aegyptern, Griechen u. Römern. Eine metrologische u. geographische Untersuchung. Berlin 1894. 126 S. 8°.
† Steindorff, G., Zur Geschichte der Hyksos s. Kleinere Beiträge zur Geschichte von Docenten der Leipziger Hochschule. Leipzig 1894, S. 1 ff.

Literatur, die jüdische, seit Abschlufs des Kanons. Eine pros. u. poet. Anthologie unter Mitwirkung von W. Bacher, S. Bäck u. A. herausgeg. v. J. Winter u. Aug. Wünsche. 2. Bd. Die rabb. Litteratur. Trier 1894. X, 794 S. 8°.
Agadath Shir Hashirim by S. Schechter s. JQR. Vol VI, No. 24, S. 672 ff, Vol VII, No. 25, S. 145 ff.
ספר יצירה — Das Buch der Schöpfung. Nach den sämmtlichen Recensionen möglichst kritisch redigirter Text, nebst Uebersetzung, Varianten, Anmerkungen, Erklärungen und einer ausführlichen Einleitung von Laz. Goldschmidt. Frankfurt 1894. 92 S. 4°.
† Sepher Sechel tob. Grammatik der hebr. Sprache nach der Karlsruher Handschrift zum ersten Male herausgeg. u. m. Einleit. u. Anmerkungen versehen von B. Meyer. Strafsburg 1894. 88 S. 8°. (Diss.).
Castelli, Dav., Le Séfer Sékhel Tob, abrégé de grammaire hebr. de Moïse Qimchi s. R. É. J. t. 28, No. 56, S. 212 ff., t. 29, No. 57, S. 100 ff.
Bacher, W., Un acrostiche dans le *Machbéret* de Menahem ben Sarouk s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 152 ff.
Bank, L., Études talmudiques s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 91 ff.
Bloch, Ph., Geschichte der Entwickelung der Kabbala u. der jüd. Religionsphilosophie. Trier 1894. VIII, 165 S. 8°.
Davis, N., The Ideal Minister of the Talmud s. The Jew. Quart. Rev. Vol VII, No. 25, S. 141 f.
† Dreyfus, J., Adam u. Eva nach Auffassung des Midrasch mit erläuternden Anmerkungen und Nachweisungen. Strafsburg 1894. 38 S. 8°. (Diss.).

Eisenstadt, M., Ueber Bibelkritik in der talmudischen Literatur. Berlin 1894. 55 S. 8°. (Diss.).

Epstein, A., Recherches sur le *Séfer Yeçira* (fin.) s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 61 ff.

Friedländer, M., The Plot of the Song of Songs s. Jew. Quart. Rev. VI, No. 24 (July 1894) S. 648 ff.

† Goldberger, P., Die Allegorie in ihrer exet. Anwend. bei Maimonides. Jena 1894. 16 S. 8°. (Diss.).

† Herzog, D., Maimonides Commentar zum Tractat Peah. Zum 1. Male im arab. Urtext herausgeg. m. verbesserter hebr. Uebersetz. u. mit Anmerkungen. Leipzig 1894. 48 S. 8°. (Diss.).

Kaufmann, D., Noch einmal von .. und zu .. (منك واليك) s. ZDMG. 48, 3, 415 ff.

Maimonides Commentar zum Tractat Peah. Zum 1 Male herausgeg. v. D. Herzog. Berlin 1894. 43. 48 S. 8°.

† Maimonides' Commentar zum Tractat Chulin. Arab. Urtext, m. verb. hebr. Uebersetzung, Einleit. u. Anmerk. Frankfurt a/M. 1894. 22 u. 21 S. 8°.

Margoliouth, G., Persian Hebrew Mss. in the British Museum s. The Jew. Quart. Rev. Vol VII, No. 25, S. 119 ff.

† Rieger. P., Versuch einer Technologie u. Terminologie des Handwerks i. d. Mišnah. 1. Spinnen, Färben, Weben, Walken. Breslau 1894. 46 S. 2 Taf. (Diss.).

Schechter, S., Fragments of the Sifre Zuta s. Jew. Quart. Rev. VI, No. 24 (July 1894) S. 656 ff.

Schechter, S., Some aspects of Rabbinic Theology III s. JQR. vol VII, No. 26 (Jan. 1895) S. 195 ff.

Simonsen, D., Encore le mot ΘΕΒΕΑΜΑΡΗΜΑΤΑ s. R. É. J. t. XXIX, No. 57, S. 150.

Steinschneider, M., Die Vorrede des Maimonides zu seinem Commentar über die Aphorismen des Hippokrates s. ZDMG. 48, 2, 218 ff.

† Straaten, S. van, Catalogue of Hebrew Books in the British Museum acquired during the years 1868—1892. London 1892.

† Winkler, A., Beiträge zur Kritik des Midrasch Threni. Gießen 1894. 87 S. 8°. (Diss.).

The Four Gospels in Syriac transcribed from the Sin. Palimpsest by R. L. Bensly, J. R. Harris and F. Cr. Burkitt. With an introd. by Agnes Smith Lewis. Cambridge 1894. XLVI, 318 S. 1 Taf.

† Lewis, A. S., Catalogue of the Syriac Mss. in the convent of S. Catharine on Mount Sinai. London 1894. X, 131 S. 7 facs. 4°.

Socin, A., Notiz über syrische und arabische Handschriften vom Sinai s. ZDMG. 48, 3, 429.

W. Keller'sche Druckerei (E. Bommert) Giessen.

Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel.

Von **Max Löhr**, a. o. Prof. in Breslau.

Erste Fortsetzung:

Die syro-hexaplarische Uebersetzung.

Wir haben auf S. 75ff. die echte LXX-Uebersetzung des Daniel-Buches mit deren syro-hexaplarischer Uebersetzung verglichen, zunächst und vornehmlich in Bezug auf den Umfang beider, die Zusätze und Auslassungen in G und S, dann auch bezüglich der auf den ersten Blick sich darbietenden Varianten in den hexaplarischen Zeichen und im Texte.

Es ist nunmehr unsere Aufgabe, die Grundsätze darzulegen, nach denen S seine Uebersetzung angefertigt hat. So mühsam und zeitraubend diese Arbeit ist, so wichtig ist sie für die Erkenntnifs des textkritischen Werthes von S überhaupt und ebenso unentbehrlich für die Benutzung von S zur Herstellung des Daniel-Textes von G.

Was erstens den allgemeinen textkritischen Werth von S betrifft, so lernt man hier, wenn auch nur an dem Material Eines Buches, so doch eingehend und genau, was S mit seinen Sprachmitteln überhaupt zu leisten vermochte, und was er durch künstliche Mafsregeln thatsächlich geleistet bezw. durch Willkür nicht geleistet hat. Skat Roerdam in seiner bekannten Arbeit hat zwar das ganze

Material, sagen wir, durchstöbert, schematisiert aber zu sehr, wie wir sehen werden, und schiebt wichtige Einzelheiten bei Seite: daher bietet er ein unrichtiges Bild des Thatbestandes und daher wieder ein nach unsrer Meinung zu günstiges Urtheil über den textkritischen Werth von S. — Was zweitens speciell die Benutzung von S zur Herstellung des Textes von G betrifft, so wird das Folgende genugsam zeigen, wie wesentlich es ist, das sprachliche Material zur Verfügung zu haben zur Entscheidung der Frage, welcher Lesart bei einem Variieren von G und S der Vorzug zu geben sei.

Wir legen zunächst das Material vor im Anschlufs an die Grammatik Theodor Nöldeke's.

A. *Substantiva.*

I. Gebrauch des Artikels.

Der sog. status emphaticus ist die gewöhnliche Erscheinungsform der Substantiva (Nöldeke § 202 A), so dafs S um den griechischen Artikel wiederzugeben zu besonderen Hilfsmitteln greifen mufs. Wenn er den griechischen Artikel übersetzt, so geschieht das auf drei verschiedene Arten:

1. durch ein selbständiges Pronomen: Personal-, Demonstrativ- und Relativ-Pronomen.

a. Personal-Pronomen: ܗܘ, ܗܝ, ܗܢܘܢ.

ܡܠܟܐ ܗܘ ὁ βασιλεύς III 97. ܒܪܢܫܐ ܗܘ ὁ ἄνθρωπος VIII 16. ܡܠܐܟܐ ܗܘ ὁ ἄγγελος XIII 42. ܚܙܘܐ ܗܘ ἡ ὅρασις VIII 17, τὸ ὅραμα VIII 26. — ܪܫܝܥܐ ܗܘ ὁ ἀσεβής XIII, 54. ܛܠܝܐ ܗܘ ὁ νεώτερος XIII 55. — IV 11 (5. 6). V 26.

ܐܢܬܬܐ ܗܝ ἡ γυνή XIII 10. 31. ܚܝܘܬ ܒܪܐ ܗܝ τὸ θηρίον VII 11.

ܟܢ̈ܫܐ ܗܢܘܢ οἱ ὄχλοι XIV 31 [1]. — ܩܫ̈ܝܫܐ ܗܢܘܢ οἱ πρεσβύτεροι XIII 34.

---

[1]) Ein für die Uebersetzung des griechischen Artikels besonders interessanter Vers.

b. Demonstrativ-Pronomen: ܗܘ, ܗܝ, ܗܢܘܢ. ܗܠܝܢ.

α. Artikel mit folgendem einfachen Substantiv:

ܨܦܝܪܐ ܗܘ ὁ τράγος VIII 8. 21. ܡܠܐܟܐ ܗܘ ὁ ἄγγελος X 21. ܒܪܢܫܐ ܗܘ XIII 40, auch einmal ܗܘ ܒܪܢܫܐ ὁ ἄνθρωπος V 11. — ܠܗܘ ܚܙܘܐ τὴν ὅρασιν VIII 16. — ܐܚܪܢܐ ܗܘ ὁ ἕτερος XIII 13. 56. — IX 17. XIII 39[1]).

ܩܕܡܝܬܐ ܗܝ τὸ πρῶτον VII 4, XI 13. Vgl. übrigens unten 2, d.

ܓܒܪܐ ܗܢܘܢ οἱ ἄνδρες III 93. ܐܢܫܐ ܗܢܘܢ οἱ ἄνθρωποι III 13. — ܗܢܘܢ ܥܒܪܝ ܥܠ ܢܡܘܣܐ οἱ παράνομοι XIII 32. ܡܢ ܗܢܘܢ ܓܒܝܐ ἐκ τῶν ἐπιλέκτων I 3.

ܕܗܠܝܢ ܥܠܝܡܐ ܐܚܪܢܐ τῶν (ἄλλων) νεανίσκων I 13, 15. ܠܗܠܝܢ ܐܚܪܢܝܬܐ τὰ ἄλλα VII 20.

β. Artikel mit folgendem Substantiv mit Adjektiv:

ܐܠܗܐ ܗܘ ܪܒܐ ὁ θεὸς ὁ μέγας IV 34. ܡܠܐܟܐ ܗܘ ܪܒܐ ὁ ἄγγελος ὁ μέγας XII 1. ܪܝܫܐ ܗܘ ܕܕܗܒܐ ἡ κεφαλὴ ἡ χρυσῆ II 38. — ܐܠܗܐ ܗܘ ܪܒܐ ܘܚܝܠܬܢܐ ܘܕܚܝܠܐ ὁ θεὸς ὁ μέγας καὶ ὁ ἰσχυρὸς καὶ ὁ φοβερός IX 4. Beachte, daſs der Artikel in S nur einmal ausgedrückt ist. — II 20. 45. X 1. Interessant sind daneben folgende zwei Beispiele: ܠܒܝܬܐ ܕܐܠܗܐ ܚܝܐ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος IV 15 (19). ܕܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܪܒܐ ἡ κρίσις τοῦ θεοῦ τοῦ μεγάλου IV 16 (20).

ܩܪܢܐ ܗܝ ܪܒܬܐ τὸ κέρας τὸ μέγα VIII 8, 21[2]). ܥܠ ܡܕܝܢܬܐ ܗܝ ܚܣܝܢܬܐ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἰσχυράν XI 24. ܕܡ̈ܠܐ ܗܠܝܢ ܪ̈ܘܪܒܬܐ τῶν λόγων τῶν μεγάλων VII 11. ܥܠ ܪ̈ܓܠܐ ܗܠܝܢ ܕܦܪܙܠܐ ܘܕܚܨܦܐ ἐπὶ τοὺς πόδας τοὺς σιδηροῦς καὶ ὀστρακίνους

---

[1]) Bei ܕܕܪܝܘܫ ܗܘ ܕܐܚܫܝܪܫ Δαρείου τοῦ Ξέρξου IX 1 scheint S das ܗܘ des klaren Verständnisses wegen eingeschoben zu haben. Doch vgl. auch Skat Roerdam S. 22, § 19.

[2]) v.21 ist hinter τὸ μέγα das τὸ ἀναμέσον τ. ὀφθαλμῶν gegeben durch ܕܒܝܬ ܥ̈ܝܢܐ. Das läſst mit Rücksicht auf das unten c α Gesagte schlieſsen, daſs S nur ἀναμέσον τ. ὀ. ohne Artikel gelesen hat; zumal er in cap. VIII überhaupt dem Artikel besondere Aufmerksamkeit schenkt.

II 34. Hier ist der Artikel vor den Adjektiven auch in G nur einmal ausgedrückt. Eine Vergleichung dieser Stelle mit IX 4 oben zeigt, wie schwierig es ist, zuverlässige Rückschlüsse von dem syrischen Text auf den griechischen zu machen.

c. Relativ-Pronomen: ܕ ܗܘ, ܗܝ, ܗܢܘܢ, ܗܠܝܢ. ܕ ܐܝܢܐ, ܐܝܕܐ, ܐܝܠܝܢ.

α. Artikel mit folgendem Participium.

ܗܘ ܕܓܠܐ ὁ ἐκφαίνων II 47. ܗܘ ܕܚܙܐ ὁ βλέπων III 55. I 10. III 15. 35. IV 15 (19). VIII 4. 13. X 16. XI 16. XII 1. — ܗܘ ܕܫܒܩ ὁ ἐγκαταλείπων XIV 37. ܗܝ ܕܐܫܬܒܩܬ ἡ ἀφεθεῖσα IV 19 (23). IV 31 (34). V 4. — Auffallend ist ܘܠܝܬ ܗܘܐ ܕܡܥܕܪ καὶ οὐθεὶς ἦν ὁ βοηθῶν (μετ᾽ ἐμοῦ) neben ܘܠܐ ܢܗܘܐ ܗܘ ܕܡܥܕܪ καὶ οὐκ ἔσται βοηθῶν (αὐτῷ) XI 45. Aehnlich ist καὶ οὐκ ἦν ὁ ῥυόμενος VIII 4 (ἐκ τ. χειρῶν αὐτοῦ) und VIII 7 (τόν κριόν) übersetzt das erste Mal mit ܘܠܝܬ ܗܘܐ ܗܘ ܕܡܦܨܐ und das andere Mal mit ܘܠܝܬ ܗܘܐ ܕܡܦܨܐ. Vgl. Skat Roerdam S. 53, § 36 annot. V.

ܗܝ ܡܚܒܠܢܐ τοῦ διαφθείροντος VII 19. IV 32. — ܗܝ ܕܐܬܬܪܝܡܬ ἡ ἀρθεῖσα VIII 13. II 35. V 17. VII 20.

ܗܢܘܢ ܕܡܩܕܡܬܝܢ ܟܬܝܒܝܢ οἱ προγεγραμμένοι III 22. III 11 (15). — ܗܢܘܢ ܕܐܬܬܦܪܫܘ οἱ προχειρισθέντες III 3. III 12. 46. XI 22.

ܡܕܡ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܐܬܡܪܝ τι τῶν εἰρημένων VI 13. ܗܠܝܢ ܕܗܘ̈ܝܢ τὰ ἐσόμενα II 45.

ܐܝܢܐ ܕܝܕܥ ὁ γινώσκων XI 32. — ܐܝܕܐ ܕܟܬܝܒܐ ὁ γεγραμμένος IX 11.

ܐܝܠܝܢ ܕܢܦ̈ܠܝܢ τὰ πεπτωκότα XI 14. III 40. IV 14 (18). 19 (23). IX 7. — ܐܝܠܝܢ ܕܐܣܗܕܘ οἱ καταμαρτυρήσαντες VI 24. VIII 22. — Anmerkungsweise wollen wir hinzufügen, ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܠܟܘܢ ὑμῶν τὰ ὑπάρχοντα II 5. — Im Allgemeinen darf man die Regel aufstellen, daſs bloſses ܕ auf ein artikelloses Particip im Griechischen hinweist, z. B.

ܦܘܡܐ ܕܡܡܠܠ στόμα λαλοῦν VII 8. ܩܕܝܫܐ ܕܡܡܠܠ ἁγίου λαλοῦντος und ܠܦܠܡܘܢܝ ܗܘ ܕܡܡܠܠ τῷ φελμουνὶ τῷ λαλοῦντι VIII 13[1]). ܐܝܕܐ ܕܟܬܒܐ χεῖρα γράφουσαν V 5 — X 2. 5. Bei ܠܠܫ̈ܢܐ ܟܠܗܘܢ ܕܥܡܪܝܢ = γλώσσαις πάσαις ταῖς οἰκούσαις IV 33 sollte man, da der Artikel in G hier aus andern Gründen zu Recht zu bestehen scheint, vor ܕ ein Pronomen erwarten.

β. Artikel mit folgendem Substantiv mit Präposition:

ܚܠܐ ܗܘ ܕܥܠ ܣܦܬܗ ܕܝܡܐ τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης III 36. ܠܗܘܢ ܕܥܡ ܥܙܪܝܐ τοὺς περὶ τὸν Ἀζαρίαν III 23. — I 20. II 10. III 20. 23. 49. IV 32. ܐܝܠܝܢ ܕܒܚܫܘܟܐ ܘܐܝܠܝܢ ܕܒܢܘܗܪܐ τὰ ἐν τῷ σκότει καὶ τὰ ἐν τῷ φωτί II 22. III 2.

2. Durch ein suffigiertes Pronomen.

a. Bei einem Genitiv:

α. Verbindung zweier Substantiva:

αα. Artikel bei beiden Substantiven:

ܒܥܠܕܒܒܘܗܝ ܕܡܠܟܐ οἱ ἐπίβουλοι τοῦ βασιλέως XIV 31. ܒܝܬܗ ܕܐܠܗܐ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ V 2. ܥܠ ܦܘܡܗ ܕܓܘܒܐ εἰς τὸ στόμα und ἐπὶ τοῦ στόματος τοῦ λάκκου VI 17. 19. — III 36. IV 21 (25). VI 14. IX 17. XII 2. XIV 26. Auffallend ist ܦܘܫܩܐ ܕܟܬܒܐ τὸ σύγκριμα τῆς γραφῆς V 7 dreimal neben ܦܘܫܩܗ ܕܟܬܒܐ v. 9.

ββ. Artikel nur bei dem ersten Substantiv:

ܡܠܐܟܗ ܕܡܪܝܐ ὁ ἄγγελος κυρίου XIII 55. 59. 62. XIV 35. ܒܩܠܗ ܕܡܪܝܐ τῆς φωνῆς κυρίου IX 10. „ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܢܒ τῆς βασιλείας Ναβουχοδονόσορ IV 1. „ܥܠ ܡܠܟܘܬܗ ἐπὶ τῆς βασιλείας Δαρείου VI 28.

γγ. Artikel nur bei dem zweiten Substantiv:

ܒܚܪܬܗ ܕܪܘܓܙܐ ἐπ᾽ ἐσχάτου τῆς ὀργῆς VIII 19. Vgl. da-

---

[1]) In diesem Vers VIII 13 ist auch bei ὁ ἕτερος ἅγιος der Artikel durch S sorgsam ausgedrückt, dagegen bei ἑ. ἅ. weggelassen.

neben v. 23 init. ܒܚܪܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ἐπ' ἐσχάτου τῆς βασιλείας.

δδ. Zuweilen steht gar kein Artikel:

ܠܫܘܠܡܗ ܕܫܘܠܡܐ εἰς ἀναπλήρωσιν συντελείας XII 13. ܠܥܠܡܗ ܕܥܠܡܐ εἰς αἰῶνα αἰῶνος XIII 64. ܡܠܐܟܗ ܕܡܪܝܐ ἄγγελος κυρίου XIII 42. XIV 33. Vgl. daneben III 49 ܡܠܐܟܐ ܕܡܪܝܐ ἄγγελος κυρίου. Skat Roerdam S. 17, § 13, 1. — Anmerkungsweise wollen wir hinzufügen ܒܪܗ ܕܐܢܫܐ υἱὸς ἀνθρώπου VII 13. VIII 17, offenbar zur Unterscheidung von ܒܪ ܐܢܫܐ ἄνθρωπος.

β. Verbindung eines Substantivs mit einem Eigennamen:

αα. Artikel vor dem Eigennamen:

ܐܠܗܗ ܕܕܢܝܐܝܠ ὁ θεὸς τοῦ Δανιήλ VI 18. 26. Vgl. daneben ܐܠܗܐ ܕܕܢܝܐܝܠ ὁ θεὸς τοῦ Δ. III 95. VI 27.

ββ. Ohne Artikel vor dem Eigennamen:

ܒܪܗ ܕܝܫܘܥ υἱοῦ Ἰησοῦ XIV. ܒܪܗ ܕܗܒܝܠ υἱὸς Ἄβαλ XIV 2. Vgl. dagegen ܡܢ ܒܢ̈ܝܐ ܕܐܝܣܪܝܠ ἐκ τῶν υἱῶν Ἰ. XIII 7. ܒܪܬܗ ܕܚܠܩܝܐ θυγατὴρ Χελκίου XIII 2. 7. ܒܪܬܗ ܕܝܗܘܕܐ θυγατὴρ Ἰούδα XIII 57. Vgl. dagegen ܠܒܪܬܐ ܕܐܝܣܪܝܠ θυγατέρα Ἰσραήλ XIII 48. — ܐܢܬܬܗ ܕܝܘܝܩܝܡ γυνὴ Ἰωακείμ XIII 7. 29. ܒܢ̈ܘܗܝ ܕܫܘܫܢ τὰ παιδία Σουσάννας XIII 30. ܢܒܝܘܬܗ ܕܚܒܩܘܩ προφητείας Ἀμβακουμ XIV. ܪܓܬܗ ܕܡܨܪܝܢ τῆς ἐπιθυμίας Αἰγύπτου XI 43.

b. Bei einem Akkusativ:

α. Der Artikel wird hier gewöhnlich wiedergegeben durch ܠ mit voraufgehendem, dem Substantiv entsprechenden Objektssuffix am Verbum. Nöldeke § 288 A.

αα. Bei Substantiven:

ܩܒܠܗ ܠܡܠܟܘܬܐ παρέλαβε τὴν βασιλείαν V 31. VI 1. ܚܙܝܬܗ ܠܕܟܪܐ εἶδον τὸν κριόν VIII 4. — II 35. VII 18. VIII 7. 11. XI 12. XIII 52.

ββ. Bei Eigennamen:

ܢܛܪܘܗܝ ܠܕܢܝܐܝܠ ἐτήρησαν τὸν Δ. VI 11. ܐܬܕܟܪܗ ܠܕܢܝܐܝܠ ἐμνήσθη τοῦ Δ. XIV 38. — VI 23. XIV 30. 38. 41.

β. In den Fällen, wo ein Objektssuffix ausgeschlossen ist, finden wir folgende Ausdrucksweise:

ܡܢܓܚ ܠܗ ܠܕܟܪܐ ῥυόμενος τὸν κριόν VIII 7. ܢܣܬܟܠ ܒܗ ܒܦܘܩܕܢܐ διανοηθήσεται τὸ πρόσταγμα X 1. — ܠܗ ܕܝܢ ܠܒܝܠ ܗܦܟ τὸν δὲ Βὴλ κατέστρεψεν XIV 21. ܩܛܠ ܐܢܐ ܠܗ ܠܬܢܝܢܐ ἀνελῶ τὴν δράκοντα XIV 25.

c. Bei Präpositionen:

α. Wiederholung der Präposition, so bei ܒ und ܠ.

ܒܗ ܒܓܘܒܐ ἐν τῷ λάκκῳ XIV 30 und εἰς τὸν λάκκον XIV 41. — III 92. IV 24 (28).

β. Verbindung durch ܕ, so bei ܡܢ, ܥܠ u. a.

ܡܢܗܘܢ ܕܟܘܟܒܐ ἀπὸ τῶν ἀστέρων VIII 10. ܡܢܗ ܕܓܘܒܐ ἐκ τοῦ λάκκου XIV 41. ܥܠܘܗܝ ܕܕܘܟܬܐ ἐπὶ τοῦ τόπου VIII 18 und ἐπὶ τὸν τόπον XIV 14. — I 9. III 3. 48. V 9. VIII 7. IX 27. XIII 13.

d. Bei Zahlwörtern:

α. Kardinalia.

αα. Ohne Substantiv.

ܚܕ ὁ εἷς XIII 13. Vgl. Skat Roerdam S. 21, § 17 annot. Aber ܡܛܠ ܗܘ ܚܕܐ περὶ τοῦ ἑνός VII 20. ܠܬܠܬܝܗܘܢ τοὺς τρεῖς III 46. ܐܝܟ ܗܢܘܢ ܫܒܥܝܢ κατὰ τοὺς ο' XIV 41. — ܬܪܝܗܘܢ ἀμφότεροι XIII 10. 60.

ββ. Mit Substantiv.

ܬܪܝܗܘܢ ܛܠܝܐ οἱ δύο νεανίσκοι VI 5. ܡܢ ܬܠܬܝܗܘܢ ܓܒܪܐ τῶν τριῶν ἀνδρῶν III 46. VI 2. ܠܬܪܬܝܗܝܢ ܩܪܢܬܐ τὰ δύο κέρατα VIII 7. — ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܥܣܪܐ ܝܘܡܬܐ μετὰ τὰς δέκα ἡμέρας I 15. ܗܠܝܢ ܥܣܪ ܩܪܢܬܐ τὰ δέκα κέρατα VII 24. ܗܢܘܢ ܬܪܝܢ ܩܫܝܫܐ οἱ δύο πρεσβύτεροι XIII 29. 36. Vgl. daneben ܡܛܠ ܥܣܪ ܩܪܢܬܐ περὶ τῶν δέκα κεράτων VII 20.

β. Ordinalia.

αα. Ohne Substantiv.

ܩܕܡܝܬܐ ܠܗܿ τὴν πρώτην VIII 1. ܪܒܝܥܝܐ ܗܿܘ ὁ τέταρτος XI 2.

ββ. Mit Substantiv.

ܕܪ̈ܫܢܐ ܗܢܘܢ ܩܕ̈ܡܝܐ τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων X 13. Vgl. daneben ܕܩܪ̈ܢܬܐ ܩܕ̈ܡܝܬܐ τῶν κεράτων τῶν πρώτων VII 8. ܒܫܢܬܐ ܬܪܝܢܝܬܐ ἐν τῷ ἔτει τῷ δευτέρῳ II 1. ܥܕܡܐ ܠܫܢܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ἕως τοῦ πρώτου ἔτους I 21. ܒܫܢܬܐ ܬܡܝܢܝܬܐ VIII 1 und ܒܫܢܬܐ ܕܬܠܬ I 1 ἔτους τρίτου. ܒܫܢܬܐ ܬܡܢܥܣܪܝܬܐ ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου III 1.

3. Durch das vorgesetzte ܠ:

Diese Art, den Artikel auszudrücken ist die ungenaueste. Wir finden allerdings ܠܬܪܝܢ ܓܒܪ̈ܐ τοὺς δύο ἄνδρας VI 4. ܠܩܘܕܫܐ τὸ ἅγιον IX 24. ܠܒܝܫܬܐ τὸ κακόν XIII 10 u. ö. Daneben steht der Akkusativ mit Artikel ohne ܠ: z. B. τὰ βύσσινα ܡ̈ܐܢܐ ܕܒܘܨܐ XII 6, andererseits der Akkusativ ohne Artikel mit ܠ: z. B. ܠܥܣܒܐ ܐܝܟ ܕܠܬܘܪܐ ܐܘܟܠܘܢܢܝ χόρτον ὡς βοῦν ἐψώμισάν με IV 27 (vgl. daneben ܠܥܣܒܐ ܠܟ ܐܝܟ ܬܘܪܐ ܢܘܟܠܘܢܟ χόρτον σε ὡς βοῦν ψωμίσουσι IV 25 (29).

II. Numerus und Kasus.

1. Numerus.

Der Numerus in S entspricht in der Regel dem in G; als Ausnahmen könnten wir nur folgende verzeichnen:

ܐܦܝ̈ܬܐ μάζαν XIV 26 (hier scheinen die Plural-Punkte irrthümlich gesetzt zu sein. Vgl. auch P. Smith col. 314).

ܡܢ ܙܪ̈ܥܐ ἀπὸ τῶν ὀσπρίων I 12. 16 (unrichtig P. Smith col. 937 ܙܪ̈ܥ).

ܡܢ ܐܝܕ̈ܘܗܝ ἀπὸ χειρὸς αὐτοῦ XI 41 (sonst ܐܝܕܐ ܕܝܠܗ χεῖρα αὐτοῦ XI 42. ܠܐܝܕ̈ܝܐ ܕܒܥܠܕܒܒ̈ܐ εἰς χεῖρας ἐχθρῶν III 32).

ܣܥܪ̈ܐ αἱ τρίχες IV 28 (30) (kommt auch sonst in Hexapl. vor, z. B. Isa. VII 20 u. ö. P. Smith col. 2689.).

ܡ̈ܐܢܐ ἱματισμῷ III 21.

ܦܓܪܐ ܕܝܠܗܘܢ τὰ σώματα αὐτῶν III 95 (hier scheinen die Plural-Punkte ausgefallen zu sein. Vgl. Rom. XII 1 u. ö.).

ܓܠܝ̈ܕܐ πάχναι. i. m. πάχνη III 70 (begegnet nur noch ψ 77, 47. 118, 83. Job 38, 24. 29. Sir. 43, 19 stets im Sing. πάχνη = ܐܓܠܝܕܐ oder ܓܠܝܕܐ).

ܪ̈ܚܡܐ τὸ ἔλεος III 35. 89.

ܫ̈ܒܫܬܐ κληματίδα (hier scheinen die Plural-Punkte irrthümlich gesetzt zu sein. Vgl. Nöldeke § 80.)

2. Kasus.

α. Genitiv.

Der possessive Genitiv wird fast durchgehend mit ܕ wiedergegeben, sehr selten ist der stat. constr. Derselbe findet sich fast nur in Zusammensetzungen wie ܚܝ̈ܘܬ ܒܪܐ θηρία II 38. ܥܒܪ̈ܝ ܥܠ ܢܡܘܣܐ (οἱ) παράνομοι XIII 32; doch begegnet auch hier neben ܡܐ̈ܢܝ ܐܠܗܐ III 5 ܡܐ̈ܢܐ ܕܒܝܬܐ XII 6, neben ܪܝܫ ܪ̈ܒܝ ܚܝܠܐ VIII 10 und ܪ̈ܝܫܝ ܗܘܦܛܐ III 2 ܪܝܫܐ ܕܡܗܝܡ̈ܢܐ I 3.

αα. Wiedergegeben durch ܡܢ.

ܡܢ ܡܐ̈ܢܐ ܕܩܘܕܫܐ τῶν ἱερῶν σκευῶν I 2. ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܥܠ ܐܪܥܐ τῶν ἐπὶ τῆς γῆς II 10. ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܒܚܝܠܐ τῶν ἐν τῇ δυνάμει III 19. ܥܩܪܗ (ῥίζαν μίαν) αὐτοῦ IV 8 (12). — ܕܩܝܩܐ ܡܢ ܥܘܪܐ λεπτότερον ἀχύρου II 35. ܒܨܝܪܐ ܡܢܟ ἐλάττων σου II 39.

ββ. Wiedergegeben durch ܒ.

ܒܫܢܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ἔτους πρώτου VII 1. Vgl. im Uebrigen oben d β. ββ. ܬܠܬ ܒܝܘܡܐ τρίς τῆς ἡμέρας VI 5. ܥܬܝܩܐ ܒܝ̈ܘܡܬܐ ܒܝ̈ܫܐ πεπαλαιωμένε ἡμερῶν κακῶν XIII 52. ܒܨܦܪܐ ὄρθρου XIII 13.

β. Dativ.

αα. Wiedergegeben durch ܠ.

ܠܐܒܝܐܙܕܪ 'Αβιεσδρί (τῷ ἀρχιευνούχῳ) I 3. ܠܡܠܟܐ τῷ βασιλεῖ II 45. ܘܠܠܫ̈ܢܐ ܘܠܐܬܪ̈ܘܬܐ καὶ γλώσσαις καὶ χώραις

VI 25. ܠܚܕܪܘܗܝ κύκλῳ VII 7. ܠܡܚܪ τῇ ἐπαύριον XIV 14. ܠܐܚܪܢܐ (ܡܬܝܗܒܐ) ܒܨܝܪܐ ܐܢܫܐ ἑτέρῳ (δίδοται) ἐξουθενημένῳ ἀνθρώπῳ IV 24 (28).

ββ. Wiedergegeben durch ܒ.

ܡܣܬܟܢܢܐ ܐܚܒ ܒܨܘܪܐ ܕܝܠܗ κινδυνεύσω τῷ ἰδίῳ τραχήλῳ I 10. ܡܢ ܐܬܚܡܬ ܒܪܘܓܙܐ θυμωθεὶς ὀργῇ III 13. ܒܣܓܝܐܘܬܐ τῷ πλήθει III 36. ܒܐܘܪܟܐ τῷ μήκει IV 4 (9). ܒܒܝܫ̈ܬܐ κακοῖς VII 24. ܒܕܪܥܟ τῷ βραχίονί σου IX 15. ܒܡܗܝܪܘܬܐ τάχει IX 21. ܒܝܘܡܐ τῇ ἡμέρᾳ X 4. ܒܡܚܫܒܬܐ· διανοίᾳ XI 25[1]).

γ. Akkusativ.

αα. Wiedergegeben durch Vorsatz von ܠ oder ohne dasselbe zur Bezeichnung eines Objekts-Akkusativs. Auf die Anführung von Beispielen hierfür können wir verzichten, verweisen aber zurück auf I 3[2]).

ββ. Wiedergegeben durch ܒ.

ܒܫܡܐ τὸ ὄνομα X 1 ܒܡܢܝܢܐ τὸν ἀριθμόν XIII 30. ܒܪܫܝܬܐ τὴν ἀρχήν IX 21. ܒܝܘܡ̈ܬܐ ܥܣܪܐ ἡμέρας δέκα I 14. ܒܠܠܝܐ τὴν νύκτα II 9 (vgl. daneben das obige ܒܨܦܪܐ ὄρθρου, ܒܝܘܡܐ τῇ ἡμέρᾳ und ܒܫܢ̈ܬܐ ܕܠܠܝܐ καθύπνους νυκτός VII 2). Anmerkungsweise wollen wir hinzufügen ܫܢ̈ܝܐ ܫܒܥ ἐπὶ ἔτη ἑπτά IV 25 (29). ܫܒܥ ܫܢ̈ܝܐ ἑπτὰ ἔτη IV 27.

---

[1]) Ein Mifsverständnis liegt vor VI 7. S hat ἀξιωματι mechanisch übersetzt ܒܦܣܩܐ, ohne zu bedenken, dafs hier ἀξίωμά τι nicht ἀξιώματι zu lesen ist. ܦܣܩܬܐ resp. ܦܣܩܐ ܦܣܩܝܢ v. 5 und 12 hätten ihn aufmerksam machen sollen.

[2]) Nicht unerwähnt bleibe, dafs ܠܒܝܫܝܢ ܕܒܘܨ̈ܐ ἐνδεδυμένος βύσσινα X 5 neben "ܐܣܝܪ ܗܘܐ ܚܨܗ ܕܒܘܨ περιεζωσμένος βυσσίνῳ X 5 und ܡܥܛܦ ܚܨ̈ܐ ܕܒܘܨ περιβεβλημένῳ τὰ βύσσινα XII 6 unerträglich und in "ܠܒܝܫ ܚܨ̈ܐ ܕܒܘܨ zu korrigieren ist.

III. Einige wichtigere Substantiva:

1. Lehnwörter aus dem Griechischen.

ܓܢܣܐ γένος I 3. ܪܒܐ ܕܡܗܝ̈ܡܢܐ ἀρχιευνοῦχος 3. ܛܠ̈ܝܐ 13. ܦܝܠܘܣܘܦ̈ܐ φιλόσοφοι 20. ܣܘܦ̈ܣܛܐ σοφισταί II 14. ܪܒ ܩܛܘ̈ܠܐ ἀρχιμάγειρος 14. ܣܛܪ̈ܦܐ σατράπαι III 2. ܐܣܛܪܛܝܓ̈ܐ στρατηγοί 2. ܗܘܦ̈ܛܩܐ ὕπατοι 2. ܛܘܪ̈ܢܐ τύραννοι 3. ܐܪ̈ܟܘܢܐ ἄρχοντες 3. ܟܪܘܙܐ κῆρυξ 4. ܩܝܬܪܐ κιθάρα 5. ܣܝܦܘܢܝܐ συμφωνία 5. ܣܡܒܘܩܝܢ σαμβύκη 5. ܩܛ̈ܝܐ κήτη 79. ܦܝܣܐ (ܦܝܣܢ) ἀξιώση ἀξίωμα VI 12 und ܦܝܣܬܐ (ܦܝܣܢ) ἀξιώσει ἀξίωμα VI 5. Vgl. auch v. 7. ܐܪܛ̈ܒܝܢ ܣܡܝܕܐ σεμιδάλεως ἀρτάβαι XIV 2. ܩܠܝܕ̈ܐ κλεῖδες 12. ܢܦܩܐ δαπάνη 21. ܐܡܨ̈ܝܐ μάζα 26. Vgl. oben II 1.

2. Composita.

ܠܐ ܢܡܘܣܘܬܐ ἀνομία XIII 5. — ܚܒܪ̈ܐ ܕܥܡܗ συνεταῖροι II 17. V 6. III 25. ܒܪ ܫܘܬܦܐ ܕܚܝ̈ܐ ܠ συμβιωτὴς τοῦ XIV 2. — ܪܒܐ ܕܡܗܝ̈ܡܢܐ ἀρχιευνοῦχος I 3. ܪܒ ܩܛܘ̈ܠܐ ἀρχιμάγειρος II 14. ܪܒ ܚܝܠܐ στρατηγός X 13. ܪܒ ܪܒܝ ܚܝܠܐ ἀρχιστράτηγος VIII 10. ܪ̈ܫܝ ܦܠܚ̈ܘܬܐ τοπάρχαι III 2. ܪ̈ܫܝ ܐܒ̈ܗܬܐ ἀρχιπατριῶται III 94. ܣܗ̈ܕܐ ܕܓܠܐ ψευδομάρτυρες XIII 60. ܒܝܕ ܟܘ̈ܘܐ ܕܓܠ̈ܐ διὰ ψευδοθυρίδων XIV 14. ܟ̈ܘܐ ܕܓܠ̈ܐ τὰ ψευδοθύρια XIV 20. ܝܩܕܐ ܓܡܝܪܬܐ ὁλοκαύτωσις III 38. ܒܫܘܠܡܐ ܕܝܘܬܪܢܐ ἐν κληροδοσίᾳ XI 21. — ܒܝܬ ܦܬܟܪ̈ܐ εἰδωλεῖον I 2. XIV 9. ܡܢ ܒܝܬ ܒܝܠ ἐκ τοῦ Βηλίου XIV 21. ܒܝܬ ܩܘܕܫܐ τὸ ἅγιον VIII 11. (ܡܩܕܫܐ τὸ ἅγιον VIII 14). ܒܝܬ ܡܠܟܘܬܐ τὸ βασιλικόν II 5, τὰ βασίλεια V 1, VI 18. ܒܝܬ ܐܣܝܪ̈ܐ φυλακή IV 11 (15), 18 (22). ܒܝܬ ܕܝܢܐ κριτήριον VII 10. ܒܝܬ ܟܢܘܫܬܐ ἡ συναγωγή XIII 28. — ܚܝܘ̈ܬܐ ܕܒܪܐ θηρία II 38, IV 4 (9) (ܚܝ̈ܘܬܐ ζῶα IV 4 (9)). ܡܐܢ̈ܐ ܕܒܘܨܐ βύσσινον X 5. "ܕܒܘܨ ܡܐ̈ܢܐ βύσσινα X 5. XII 6. — ܩܠܐ ܕܙܡܪ̈ܐ ἤχου μουσικῶν III 7. 10.

Wir haben im Vorliegenden u. a. einen Komplex von Stellen, wo S den griechischen Artikel wiedergiebt. Schon in diese Zusammenstellung haben wir geflissentlich geeignete Beispiele eingereiht, wo S den Artikel ohne Weiteres wegläfst. Es bleibt noch eine unabsehbare Reihe

von Fällen übrig, wo er an dem griechischen Artikel ebenfalls achtlos vorübergeht. Nach welchem Princip er seine Auswahl getroffen hat, läfst sich nicht erkennen. Wir dürfen mit Fug behaupten, dafs er rein willkürlich verfahren ist. Natürlich wird bei diesem Urtheil immer berücksichtigt bleiben müssen, dafs er ja nicht zum Zwecke einer möglichst sicheren Textkritik seine Uebersetzung angefertigt hat, sondern dafs er bei aller Treue gegenüber seiner griechischen Vorlage doch ein erträgliches Syrisch zu Stande bringen mufste. — Immerhin aber bleibt es für uns eine wichtige Frage, inwieweit S, so wie die Dinge einmal liegen, unsern textkritischen Untersuchungen dient. — Unsere Antwort lautet dahin, dafs der Artikel in G sich mit Hülfe von S höchstens bei dem Relativum mit Sicherheit kontrollieren läfst; in allen übrigen Fällen sind wir stets im Ungewissen. S bietet meist sorgfältig den Artikel, wo wir über seine Existenz in G keine Zweifel haben; andrerseits läfst er ihn unberücksichtigt da, wo wir von ihm eine Bestätigung erwarten, wie z. B. XIV 16 ὡς ἦν ἡ σφραγίς; in verschwindend wenigen Fällen können wir nach S den Artikel in G ergänzen. — Auffallend häufig ist der griechische Artikel übersetzt in cap. VIII. XIII. XIV.

B. *Adjektiva.*

I. Adjektiv als Prädikats-Adjektiv: Vgl. Nöldeke § 204 A u. B.

1. Im status absolutus.

ܘܚܬܝܬ ܘܡܗܝܡܢܝܢ ܕܝܢܐ ܕܗܢܐ καὶ ἀκριβὲς τὸ ὅραμα καὶ πιστὴ ἡ τούτου κρίσις II 45.

ܚܙܘܐ ܕܝܠܗ ܪܒ ἡ ὅρασις αὐτοῦ μεγάλη IV 4 (9). ܬܕܡܪ̈ܬܐ ܕܝܠܗ ܪ̈ܘܪܒܢ τὰ θαυμάσια αὐτοῦ μεγάλα IV 34. — III 26.

2. Im status emphaticus.

ܡܠܬܐ ܝܩܝܪܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܘܡܫܒܚܬܐ ὁ λόγος βαρύς ἐστι καὶ ἐπίδοξος II 11. ܘܡܠܟܘܬܐ ܐܪܥܢܝܬܐ ܡܫܠܛܢܝܬܐ κ. ἡ βασιλεία

τετάρτη ἰσχυρά II 40. ܙܕܝܩܐ ܐܢܬ δίκαιος εἶ III 27. ܚܙܘܐ ܕܝܠܗ ܪܒܐ ἡ ὅρασις αὐτοῦ μεγάλη IV 3 (7). — III 89. IX 14.

3. Anknüpfung durch das relative ܕ.

ܫܘܫܢ ܒܪܬܗ ܕܚܠܩܝܐ ܫܦܝܪܬܐ ܛܒ ܘܕܚܠܬܐ ܡܢ ܡܪܝܐ Σουσάννα θυγάτηρ Χελκίου, καλὴ σφόδρα καὶ φοβουμένη τὸν κύριον XIII 2. ܘܦܬܘܪ̈ܐ ܕܣܦܝܩܝܢ (εἴδοσαν) καὶ τὰς τραπέζας κενάς XIV 17. — II 39. III 20.

II. Attributives Adjektiv:

1. Ueber die Stellung desselben vgl. unter Wortstellung.
2. Beispiele von Adjektiven.

a. Einfache Adjektiva.

α. Adjektiv—Adjektiv.

ܠܒܐ ܐܢܫܝܐ ἀνθρωπίνη καρδία III 4. ܒܣܝܡܐ χρηστός III 89. ܕܒܪ̈ܝܬܐ ἀγρίων II 38. ܕܚܝܠ φοβερά II 31. ܙܥܘܪ ὀλιγοστός XI 23, βραχύς 34. ܚܨܦܐ ܕܛܝܢܐ πηλίνῳ ὀστράκῳ II 41. ܡܟܝ̈ܟܝ ܠܒܐ ταπεινοὶ καρδίᾳ III 87. ܡܟܝ̈ܟܐ 37. ܣܟܘ̈ܠܬܢܐ συνετούς I 4. ܣܦܪ̈ܐ γραμματικούς I 4. ܫܡܝ̈ܢܐ πιόνων III 40. ܫܪܝܪ̈ܐ ἀληθιναί III 27. ܬܪܝܨ̈ܬܐ εὐθεῖαι III 27.

β. Adjektiv—Participium.

ܓܠܝܐ ܬܗܘܐ φανερὸν ἔσται III 18. ܕܡܐ ὅμοιος I 19. ܡܫܚܠܦܬܐ παντοῖα II 6. ܡܫܚܠܗܒܐ διάπυρος III 46. ܡܨܐ ܚܝܠ δυνατός III 17. ܡܫܬܒܚ ὑπερφερής II 31. ܡܫܒܚܐ ἔνδοξος VI 2. ܡܫܒܚܐ 3. — ܕܐܠܗܐ ܚܝܐ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος V 23. ܒܗܝܐ εὐθηνῶν IV 1.

γ. Adjektiv—Substantiv.

ܕܐܪܥܐ ܒܒܠܝܐ χώρας Βαβυλωνίας III 1. 12, vgl. daneben ܐܪܥܐ ܕܐܬܪܐ ܕܒܒܠ VII 1[1]). ܪܝܚܐ ܒܣܝܡܐ ὀσμὴ εὐωδίας IV 32.

[1]) An dieser Stelle ist gewiſs zu korrigieren, und zwar entweder ܐܪܥܐ ܕ oder noch besser ܕܐܬܪܐ zu streichen. Der Sprachgebrauch bietet τῆς Βαβυλωνίας = ܕܐܬܪܐ ܕܒܒܠ II 12. 14. 24 bis. 48. 49 bis. χώρας Βαβυλωνίας ܕܐܪܥܐ ܒܒܠܝܐ III 1. τῆς χ. τ. Βαβ. ܐܪܥܐ ܒܒܠܝܐ III 12. Dem Uebersetzer sind an unserer Stelle beide Ausdrucksweisen zusammengelaufen.

ܨܠܡܐ ܕܕܗܒܐ εἰκόνα χρυσῆν II 38. III 1. ܕܚܨܦܐ ὀστράκινον II 42. ܕܢܚܫܐ χαλκοῖ II 32. 39. XIV 23. ܕܣܐܡܐ ἀργυροῖ II 32f. ܡܠܟܘܬܐ ܕܠܥܠܡ βασιλεία[1]) αἰώνιος III 100. VII 14. 27. ܥܘܡܩܬܐ τὰ βαθέα II 22. ܕܐܒܕܢܐ ܥܠܬܐ ܕܗܘܘ ܠܡܥܠܢܝܗܘܢ κ. τοὺς αἰτίους τῆς ἀπωλείας XIV 41. ܟܡܝܪܐ περίλυπος II 12. ܚܨܦܐ ܕܦܚܪܐ ὀστράκου κεραμεικοῦ II 41. ܕܦܪܙܠܐ σιδηροῦν II 42.

b. Zusammengesetzte Adjektiva.

ܕܠܐ ܡܘܡܐ ἀμώμους I 4. ܚܨܝܦܐ ἀναιδής VIII 23. ܠܐ ܡܥܠܬܢܐ ἀναίτιος XIII 62. ܕܒܥܠܕܒܒܝܢ ܕܝܠܢ ܠܐ ܢܡܘܣܝܐ ἐχθρῶν ἡμῶν ἀνόμων III 32. ܕܠܐ ܫܠܡ ἀσύμφωνον XIV 15. ܬܪܝܢ ܡܢܘܬܐ διμερής II 41. ܗܢܘܢ ܕܡܩܪܒܝܢ ܠܡܘܬܐ τῶν ἐπιθανατίων XIV 31. ܫܦܝܪܝܢ ܚܙܘܐ εὐειδεῖς I 4. ܫܦܝܪ ܡܚܘܝܐܝܬ εὐσήμως II 19. ܥܒܪܝܢ ܥܠ ܢܡܘܣܐ παράνομοι XIII 28. ܣܓܝ ܝܘܡܬܐ πολυήμερος IV 20 (24). ܣܓܝ ܝܩܝܪܐ πολυτελής XI 38. ܡܚܠܛܝܢ ܐܟܚܕܐ συμμιγεῖς II 43. ܝܬܝܪ ܡܫܒܚ ὑπεραίνετος III 52. ὑπερένδοξος 53. ܡܝܬܪ ܪܘܪܒܝܢ ὑπέρογκα V 12. ܝܬܝܪ ܡܗܕܪ ὑπερύμνητος III 53. ܝܬܝܪ ܡܬܪܝܡ ὑπερυψώμενον III 52. ܝܬܝܪ ܕܚܝܠܘܬܐ ὑπερφόβου VII 19. ܥܒܝܕܝܢ ܐܝܕܝܐ χειροποίητα V 3. 23.

c. Besondere Adjektiva.

α. μέσος.

ܒܡܨܥܬܐ ܕܢܘܪܐ ἐν μέσῳ τῷ πυρί III 25, εἰς μέσον τοῦ πυρός III 91. ܒܡܨܥܬܗܘܢ ἐν μέσῳ αὐτῶν XIII 48. ܒܡܨܥܬܐ ܕܝܠܗܘܢ διὰ μέσου αὐτῶν XIII 62 Bemerkenswerth ist das Fehlen der Präposition bei dem durch hexaplarische Zeichen eingeschlossenen ܡܨܥܬ ܫܢܘܗܝ ἐν μέσῳ ὀδόντων VII 5. ܠܡܨܥܬܗ ܕܐܬܘܢܐ τὸ μέσον τ. καμίνου III 50. ܡܢ ܡܨܥܬܐ ܕܫܠܗܒܝܬܐ ܕܢܘܪܐ ἐκ μέσου καιομένης φλογός III 88. ܡܢ ܡܨܥܬܐ ܕܝܠܗ ἐκ μέσου αὐτοῦ X 5. — ܡܢ ܒܝܢܬܗܘܢ ἀναμέσον αὐτῶν VII 8.

---

[1]) Vgl. daneben ܠܐܠܗܐ ܕܠܥܠܡ τὸν θεὸν τοῦ αἰῶνος V 4. ܗܢܘܢ ܕܡܢ ܥܠܡ (τὰ ὄρη) τὰ ἀπ' αἰῶνος VIII 11.

ܒܝܢܬ ܥܝ̈ܢܐ ܕܝܠܗ ἀναμέσον τ. ὀφθαλμῶν αὐτοῦ VIII 5. ܡܨܥܬ ܐܘܠܝ ἀναμέσον τοῦ Οὐλαΐ VIII 16.

β. μόνος.

ܒܠܚܘܕܝܟ σὺ μόνος III 45. ܒܠܚܘܕܘܗܝ μόνος II 47. ܒܠܚܘܕܝܗܘܢ μόνοι XI 27.

γ. Ueber ܛܒ vgl. unter Adverbia.

III. Komparation:

1. Komparativ.

a. Einfacher Komparativ.

ܫܦܝܪܐ κάλλιον XIII 23. ܛܠܝܐ νεώτερος XIII 42. 60. ܩܫܝܫܐ πρεσβύτερος XIII 41. ܕܩܕܡܝܬܐ τὸ πρότερον III 22. ܗܘ ܕܝܬܝܪ ܪܡܐ τὸ ὑψηλότερον VIII 3.

b. Komparativ mit nachfolgender Präposition.

ܡܠܒܫܬܐ ܕܦܓܪܐ ܕܝܬܝܪܐ ܡܢ ܟܠ ܕܥܡܗܘܢ ܛܠܝ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ἡ ἕξις τοῦ σώματος κρείσσων τῶν ἄλλων νεανίσκων I 15. ܝܬܝܪ ܚܟܝ̈ܡܐ .... ܝܬܝܪ ܡܢ ܦܝܠܘܣܘ̈ܦܐ σοφωτέρους δεκαπλασίως ὑπὲρ τοὺς σοφιστάς I 20. ܝܬܝܪ ܕܩܝܩܐ ܡܢ ܥܘܪܐ λεπτότερον ἀχύρου II 35. ܡܠܟܘܬܐ ܕܒܨܝܪܐ ܡܢܟ βασιλεία ἐλάττων σου II 39. ܝܬܝܪ ܡܫܒܚܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ἐνδοξότερον πάντων XIII 4. ܝܬܝܪ ܪܒܐ ܡܢ ܗܘ ܩܕܡܝܬܐ μείζονα παρὰ τὴν πρώτην XI 13. ܪܡܐ ܝܬܝܪ ܡܢ ܚܒܪܗ ὑψηλότερον τοῦ ἑτέρου VIII 3.

2. Superlativ.

ܣܢ̈ܐܐ ἐχθίστων III 32. ܠܓܒܪ̈ܐ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܚܝܠܬܢܐ ἄνδρας ἰσχυροτάτους III 20. ܘܒܝܫ ܛܒ ܡܢ ܟܠܗ ܐܪܥܐ κ. πονηροτάτῳ παρὰ πᾶσαν τὴν γῆν III 32. ܡܪܝܡܐ ὕψιστος III 93. 99.

C. *Der Gebrauch von* ܟܠ.

I. Adjektivisch.

1. Singular.

a. Ohne Suffix:

ܟܠ ܡܠܟܐ πᾶς βασιλεύς II 10. ܟܠ ܐܝܠܢܐ πᾶν δένδρον II 40. ܒܟܠ ܡܠܬܐ ἐν παντὶ ῥήματι I 17. ἐν παντὶ λόγῳ 20. — I 4. II 10. 11. III 10. 64. 96.

b. Mit Suffix:

α. Gewöhnlicher Gebrauch.

ܒܟܠܗ̇ ܐܪܥܐ ἐν πάσῃ τῇ γῇ I 20. ܒܟܠܗ̇ ܡܠܟܘܬܐ ἐν πάσῃ τῇ βασιλείᾳ I 20. ܒܟܠܗ̇ ܬܒܝܠ ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ II 37. — ܟܢܘܫܬܐ ܟܠܗ̇ ἡ συναγωγὴ πᾶσα XIII 41. — II 35. 39. 40. III 32. 37. 44. 98 u. ö.

β. Ausnahmen.

ܒܟܠܗ̇ ܚܟܡܬܐ ἐν πάσῃ σοφίᾳ I 17, daneben ܒܟܠ ܚܟܡܬܐ ἐν π. σοφίᾳ I 4. ܒܟܠܗ̇ ܐܘܡܢܘܬܐ ܣܦܪܝܬܐ ἐν πάσῃ γραμματικῇ τέχνῃ I 17. ܕܟܠܗ ܓܢܣܐ ܕܡܘܣܝܩܝ ܐܡܪܐ παντὸς γένους μουσικῶν III 5. Ebenso v. 7. 10, daneben ܠܟܠ ܐܡܪܐ ܕܡܘܣܝܩܝ ܐܡܪܐ 15. ܡܢ ܟܠܗ̇ ܫܘܠܛܢܘܬܐ ἀπὸ πάσης δυναστείας III 44. ܟܠܗ̇ ܬܫܒܘܚܬܐ πᾶσα δόξα VII 14. ܠܟܠܗ ܥܡܐ παντὶ ἔθνει IX 6, daneben παντὶ τῷ λαῷ v. 7. ܘܟܠܗ ܐܝܣܪܝܠ καὶ πᾶς Ἰσραήλ IX 11.

Skat Roerdam (S. 18, § 13, 3) stellt die Regel auf, dafs ܟܠ, wenn das mit πᾶς verbundene (im Singular stehende) Nomen den Artikel bei sich hat, jedesmal mit dem Suffix verbunden ist; fehlt dagegen der griechische Artikel, so bleibt auch das Suffix fort. Diese Regel findet, wie die obigen Beispiele zeigen, keine durchgehende Bestätigung. Es begegnet das Suffix auch bei fehlendem Artikel im Griechischen. Skat Roerdam's Behauptung, dafs in diesen Fällen stets S den Artikel in seiner griechischen Vorlage gelesen habe, ist bei der Willkür, mit der S gegenüber dem Artikel in G verfährt, von vornherein unwahrscheinlich. — Im Plural ist ܟܠ stets mit einem Suffix verbunden, ohne Rücksicht darauf, ob das Substantiv im Griechischen den Artikel hat oder nicht.

2. Plural.

ܟܠܗܘܢ ܣܘܦܣܛܐ πάντας τοὺς σοφιστάς II 24. 48. ܟܠܗܘܢ ܒܢܝ̈ܢܫܐ πάντας τοὺς ἀνθρώπους II 30. ܕܠܫܢ̈ܐ ܒܟܠܗܘܢ τῶν γλωσσῶν πασῶν IV 14 (18). — II 12. III 2. 3. 7. 27. 37. 52. 57. 61. 65. 96. 98 u. ö.

II. Substantivisch.

1. Ohne Pronomen.

ܟܠܗܘܢ πάντες XI 2. XIV 13. ܠܟܠܗܘܢ πάντας II 1. 3. VI 3. VII 19. XIII 4. ܟܠ πάντα II 40. VII 19. ܟܠܡܕܡ πάντα VII 25. ܟܠܗܝܢ πάντα II 16f. IV 26 (30), πάντων II 38. ܠܟܠ τὰ πάντα XIII 35. ܒܟܠ ἐν παντί XI 37. ܒܟܠܡܕܡ ἐν πᾶσι III 29.

2. Mit Pronomen.

a. Verbunden mit dem Artikel und präpositionellem Zusatz.

ܟܠܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܥܡܗ πάντες οἱ μετ' αὐτοῦ II 13. III 2. ܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܠܘܬܝ πάντες οἱ παρ' ἐμοί XIV 8. ܗܢܘܢ ܕܠܘܬܗ̇ ܟܠܗܘܢ οἱ παρ' αὐτῆς πάντες XIII 33. ܟܠܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܝܠܗ πάντας τοὺς αὐτοῦ I 20. — IV 10 (14). ܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܒܗܘܢ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς IV 31 (34). ܟܠ ܡܕܡ ܕܒܐܝܕܝܐ πάντα τὰ ἐν ταῖς χερσίν XI 16.

b. Verbunden mit οὗτος.

ܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ πάντα ταῦτα III 28. XII 7. ܡܢ ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ἀπὸ πάντων τούτων IV 26 (30). ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ὑπὲρ πάντων τούτων VII 16. — ܥܠ ܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ ἐπὶ (πᾶσι) τούτοις IV 11 (15).

c. Ueber die Verbindung mit einem Relativ-Pronomen vgl. unter Pronomina.

Zusatz:

a. ἕκαστος.

ܟܠ ܚܕܐ ἕκαστα II 24f. — ܟܠܢܫ XIV 2, ܟܠ ܝܘܡ I 5 und ܒܟܠܢܫ VI 11. XIV 5, ܒܟܠ ܝܘܡ XIV 3, 31 καθ' ἑκάστην ἡμέραν.

b. ὅλος.

Bei ὅλος hat ܟܠ immer das Suffix, mag im Griechischen der Artikel stehn oder nicht: ܥܠ ܟܠܗ̇ ܡܬܥܡܪܬܐ τῆς οἰκουμένης ὅλης III 2, ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην 45. ܥܠ ܟܠܗ̇

ܐܪܥܐ ἐφ' ὅλης τῆς χώρας III 97. ܟܠܗ ܠܗܝܟܠܐ ὅλον τὸν ναόν XIV 13. — ܒܟܠܗ ܠܒܐ ἐν ὅλῃ καρδίᾳ III 41.

D. *Der Gebrauch von* ܡܕܡ.

I. In Verbindung mit Substantivum.

ܡܕܡ ܡܢܬܐ μέρος τι I 2. II 33. 41.

II. In Verbindung mit Verbum.

1. Als Subjekt.

ܘܠܐ ܢܚܣܪ ܡܢ ܗܠܝܢ ܟܠܗܘܢ ܘܠܐ ܡܕܡ καὶ οὐχ ὑστερήσει ἀπὸ πάντων τούτων οὐδέν IV 26 (30). ܕܠܡܐ ܡܕܡ ܠܟ ܕܠܐ ܢܬܠܐ ܗܘܐ (σκέψαι) μή τί σοι γεγένηται XIV 15.

2. Als Objekt.

ܕܡܡܠܠܝܢ ܡܕܡ λαλοῦντές τι IV 32. ܕܠܐ ܡܕܡ ܐܟܠ ܡܡܬܘܡ ܗܢܐ ὅτι οὐθέν βέβρωκε πώποτε οὗτος XIV 6. ܐܝܟܢܐ ܕܠܐ ܡܕܡ ܢܫܬܪܟ ὥστε μηδὲν καταλειφθῆναι II 35.

III. Ueber ܟܠܡܕܡ vergl. oben C II 1.

E. *Pronomina.*

I. Personal-Pronomina.

1. Ueber die Personal-Pronomina beim Verbum, besonders bei Participium und Infinitiv, vgl. unter Verba.

2. αὐτός = ܗܘ ܗܝ ܗܢܘܢ.

a. Selbständig.

α. Nominativ, zur Hervorhebung dienend.

ܗܘ ܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܕܐܠܗܐ αὐτός ἐστι θεὸς τῶν θεῶν IV 31 (34)[1]. ܘܡܠܟܘܬܟ ܗܘ ܝܗܒܗ ܠܟ καὶ τὸ βασίλειόν σου αὐτὸς ἔδωκέ σοι V 23. ܐܢܬ ܗܘ ܚܙܐ ܐܢܬ σὺ αὐτὸς ὁρᾷς XIV 11. — VI 16.

ܘܗܘ ܡܫܚܠܦ ܙܒܢܐ ܘܙܒܢܐ καὶ αὐτὸς ἀλλοιοῖ καιροὺς καὶ χρόνους II 21. — VII 24. ܘܗܝ ܬܩܘܡ ܠܥܠܡܝܢ καὶ αὐτὴ στήσεται εἰς τὸν αἰῶνα II 44. ܘܗܢܘܢ ܠܐ ܝܕܥܝܢ ܗܘܘ καὶ αὐτοὶ οὐκ ᾔδεισαν XIII 38. — VII 11.

---

[1]) Vgl. daneben ܗܘܝܘ ܡܠܟܐ αὐτὸς (ἐστι) ὁ βασιλεύς VIII 21.

ܠܓܒܪܐ ܗܢܘܢ .... ܫܠܗܒܝܬܐ ܩܛܠܬ. ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܐܬܢܛܪܘ τοὺς μὲν οὖν ἄνδρας .... ἡ φλὸξ ἀπέκτεινεν, αὐτοὶ δὲ συνετηρήθησαν III 23.

ܗܢܘܢ ܘܢܫܐ ܕܝܠܗܘܢ ܘܒܢܝܗܘܢ αὐτοὶ καὶ αἱ γυναῖκες αὐτῶν καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν VI 24.

β. Genitivus. Darüber vgl. unten unter 4.

γ. Dativus.

αα. ܠ mit Personal-Suffix.

ܠܡܝܬܝܘ ܠܗ ἀγαγεῖν αὐτῷ I 3. — IV 3 (7). ܐܬܝܗܒ ܠܗ ἐδόθη αὐτῇ VII 4. ܘܣܡ ܠܗܘܢ καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς I 7.

ββ. Andre Präpositionen mit Personal-Suffix.

ܘܐܬܚܫܚ ܒܗܘܢ καὶ ἐχρήσατο αὐτοῖς I 14, u. ä.

δ. Akkusativus.

αα. Verbum mit Objekts-Suffix.

Beispiele sind hier nur anzuführen nöthig für die 3. Pers. Plur. ܐܢܘܢ, ܐܢܝܢ: ܩܛܠܘ ܐܢܘܢ ἀπέκτειναν αὐτούς VI 24. — II 35. — ܘܕܩܬ ܐܢܝܢ καὶ κατήλεσεν αὐτά II 34.

ββ. ܠ mit Personal-Suffix.

ܘܙܟܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ καὶ τροπούμενον αὐτούς VII 21. ܐܟܠ ܠܗܝܢ καθεσθίων αὐτά XIV 8.

ε. ἐπὶ τὸ αὐτό.

Diese Wendung ist zweimal gegeben durch ܐܟܚܕܐ XI 27. XIV 26, das sonst gleich ἅμα ist II 35.

b. In Verbindung mit Artikel und Substantiv.

ܒܗ ܒܫܥܬܐ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ III 6. ܒܗ ܒܫܥܬܐ ܗܝ ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ V 5. — ܒܗ ܒܝܘܡܐ αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ IV 23. XIV 38. ܒܗ ܒܠܠܝܐ αὐτῇ τῇ νυκτί V 1 und ἐν αὐτῇ τ. ν. II 19. ܒܗ ܒܙܒܢܐ παρ' αὐτὸν τὸν καιρόν XII 8. ܒܗ ܒܕܘܟܬܐ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ XIV 22.

3. ἐμαυτοῦ, σεαυτοῦ und ἑαυτοῦ etc.

a. In Verbindung mit Substantiv.

ܠܪܒ ܡܗܝܡܢܐ ܕܝܠܗ τῷ ἑαυτοῦ ἀρχιευνούχῳ I 3. ܒܥܙܩܬܐ ܕܝܠܗ ἐν τῷ δακτυλίῳ ἑαυτοῦ VI 17. ܒܟܠ ܐܪܥܐ ܕܝܠܗ ܘܡܠܟܗ

σὺν τῷ πατρὶ ἑαυτῆς καὶ τῇ μητρί XIII 30. ܒܢܦܫܟ ܕܝܠܟ εἰς τὴν σεαυτοῦ ψυχήν XIII 55. (In dems. Verse σου τὴν ψυχήν ܠܢܦܫܟ).

b. Dativ und Akkusativ.

ܘܥܒܕܬ ܠܟ ܫܡܐ καὶ ἐποίησας σεαυτῷ ὄνομα IX 15. ܐܝܟ ܕܢܬܕܟܘܢ ܗܢܘܢ ܠܗܘܢ εἰς τὸ καθαρίσαι ἑαυτούς XI 35.

c. In Verbindung mit Präposition.

α. Gewöhnliches Personal-Suffix.

ܡܛܠܬܟ ἕνεκα σεαυτοῦ IX 19. ܒܗܘܢ ἐν ἑαυτοῖς IV 32. ܠܩܒܠܗܘܢ (ܢܩܘܡ στήσωμεν) καθ' ἑαυτῶν VI 5. ܠܘܬܗ μεθ' ἑαυτοῦ VI 19.

β. Andere Ausdrucksweisen.

ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ σὺν ἑαυτοῖς XIII 54.

ܒܟܬ ܗܝ ܒܗ̇ ἔκλαυσεν ἐν ἑαυτῇ XIII 35.

ܒܗܘܢ ܗܢܘܢ ἐν ἑαυτοῖς VI 5, ܡܢܗܘܢ ܘܒܗܘܢ ἐν ἑαυτοῖς XIII 28. ܡܢܗ ܘܒܗ καθ' ἑαυτόν XI 7. Nöldeke § 249 B.

4. Possessiv-Pronomen.

a. Selbständiges Possessiv-Pronomen.

ܡܢ ܡܪܝ ܕܝܠܝ ܡܠܟܐ τὸν κύριόν μου τὸν βασιλέα I 10. ܪ̈ܚܡܐ ܕܝܠܟ τὸ σὸν ἔλεος IX 18. ܐܠܗܐ ܕܝܠܟܘܢ ὁ θεὸς ὑμῶν II 47. ܦܓܪ̈ܐ ܕܝܠܗܘܢ τὰ σώματα αὐτῶν III 95. Daneben findet sich, allerdings nur Einmal ܒܦܓܪܗܘܢ ܕܝܠܗܘܢ τοῦ σώματος αὐτῶν III 94. Nöldeke § 225. — I 16. 20. II 5. III 12. 40 u. ö.

b. Possessiv-Suffix.

ܒܡܠܟܘܬܗ ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ I 20. — I 16. II 1. 36. III 95 u. ö. Bemerkenswerth ist der Wechsel ܥܠ ܡܠܟܘܬܐ ܘܠܫܘܠܛܢܟ ܕܝܠܟ ܘܠܫܘܒܚܐ. ܘܠܒܘܣܡܟ ܕܝܠܟ ἐπὶ τῆς βασιλείας σου, καὶ τὴν ἐξουσίαν σου καὶ τὴν δόξαν σου καὶ τὴν τρυφήν σου IV 24 (28).

c. ἴδιος.

ܡܢ ܦܘܡܐ ܕܝܠܗܘܢ τοῦ ἰδίου στόματος XIII 60.

II. Demonstrativ-Pronomina.

1. οὗτος = ܗܢܐ, ܗܕܐ, ܗܠܝܢ. — ܗܢܘܢ, ܗܢܝܢ. — ܗܘ.

a. Die gewöhnlichen Formen.

ܗܢܐ, α. substantivisch: ܠܦܘܫܩܐ ܕܗܢܐ τὴν τούτου σύγκρισιν II 5. 6. 9. 26. 45. ܠܘܩܒܠܗ ܕܗܢܐ κατέναντι τούτου III 7. — XII 6. XIII 56.

β. adjektivisch: ܟܙܢܐ ܗܢܐ τὸν τρόπον τοῦτον I 14. ܠܦܘܩܕܢܐ ܗܢܐ τὸ πρόσταγμα τοῦτο X 11. ܚܙܘܐ ܗܢܐ τοῦτο τὸ ὅραμα VIII 17. — II 18. 30. 47. III 16. 38. VI 13. IX 7. X 7.

ܗܕܐ, α. substantivisch: ܚܙܝܢ ܠܗܕܐ ܕܡܬܬܢܝܚܐ εἴδομεν ταύτην ἀναπαυομένην XIII 37. — XIII 40. ܗܕܐ = τοῦτο VI 13. XIII 22. ܡܛܠ ܗܕܐ διὰ τοῦτο XIII 63.

β. adjektivisch: ܗܕܐ ܡܠܟܘܬܐ II 44. ܒܩܪܢܐ ܗܕܐ ἐν τῷ κέρατι τούτῳ VII 8. XII 8.

ܗܠܝܢ, α. substantivisch: Ausschliefslich = ταῦτα. ܐܢܐ ܕܝܕܥ ܗܠܝܢ ὁ γινώσκων ταῦτα XI 32. ܗܠܝܢ ܣܗܕܝܢܢ ταῦτα μαρτυροῦμεν XIII 40. — II 11. XI 4. XIV 8. 11.

ܠܘܬ ܗܠܝܢ πρὸς ταῦτα II 7. ܒܬܪ ܗܠܝܢ μετὰ ταῦτα VII 6. XIV 39. ܚܠܦ ܗܠܝܢ ὑπὲρ τούτων X 21. ܒܗܠܝܢ ἐν τούτοις VII 15.

β. adjektivisch: ܠܗܠܝܢ ܡ̈ܠܐ τούτους τοὺς λόγους IV 21 (25). ܗܠܝܢ ܚܝ̈ܘܬܐ ܪܒܐ ταῦτα τὰ θηρία VII 17. ܦܘܩܕ̈ܢܐ ܗܠܝܢ τὰ προστάγματα ταῦτα X 15. — XII 8. XIV 18.

b. Für den Plural sind auch die auf das Fernere weisenden Pronomina im Gebrauch.

ܗܢܘܢ, α. substantivisch: ܡܢ ܗܢܘܢ ܠܡܩܡܘ ἐκ τούτων στῆσαι I 5. — ܗܢܝܢ ܢܬܦܨ̈ܝܢ αὗται σωθήσονται XI 41[1]). — IV 32. XIII 7. 51.

β. adjektivisch: ܗܢܘܢ ܐܢܫܐ οὗτοι ἄνθρωποι VI 12. ܗܢܘܢ ܕܠܐ ܢܡ̈ܘܣܐ οἱ ἄνομοι οὗτοι XIII 35. ܠܡܠܟܘ̈ܬܐ ܗܢܝܢ τὰς βασιλείας ταύτας II 44. — I 18. II 44.

---

1) Ueber XIII 13 αὕτη περιεπάτει vgl. unter textkritischer Ertrag.

c. ܗܕܐ.

ܗܕܐ ܚܙܘܐ τοῦτο τὸ ὅραμα II 36. ܗܕܐ ܟܬܒܐ αὕτη ἡ γραφή V 17. ܗܕܐ ܦܘܫܩܐ ܕܝܠܗܘܢ αὕτη ἡ σύγκρισις αὐτῶν V 17.

2. ἐκεῖνος = ܗܘ, ܗܝ, ܗܢܘܢ, ܗܢܝܢ. — ܗܠܝܢ.

ܗܘ, α. substantivisch: ܣܬܟܠܝܘܗܝ ܠܗܘ ܚܙܘܐ συνέτισον ἐκεῖνον τὴν ὅρασιν VIII 16. — Einzigartig ist ܗܝ (sic) ܡܢ ܢܦܩܬܐ ܗܘܬ ἐκείνης ἐξαγομένης XIII 42.

β. adjektivisch: ܒܙܒܢܐ ܗܘ ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ III 7. ܒܗܘ ܙܒܢܐ ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ III 8. ܒܗܘ ܥܕܢܐ ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ IV 30 (33). ܒܝܘܡܐ ܗܘ ἐν τ. ἡμέρᾳ ἐκείνῃ V 1. — II 31. IV 15 (19). V 6. VIII 16. XII 1. — ܒܗ ܒܗܘ ܓܘܒܐ εἰς ἐκεῖνον τὸν λάκκον XIV 30. Nöldeke § 222[b].

ܗܝ, adjektivisch: ܩܪܢܐ ܗܝ τὸ κέρας ἐκεῖνο VII 20. — V 5.

ܗܢܘܢ, adjektivisch: ܐܢܫܐ ܗܢܘܢ οἱ ἄνθρωποι ἐκεῖνοι VI 6. — III 21. 94. X 2. XI 14.

ܗܢܝܢ, substantivisch: ܘܗܢܝܢ ܡܢ ܕܚܠܢ ܗ̈ܘܝ καὶ ἐκεῖναι φοβούμεναι XIII 57.

ܗܠܝܢ, adjektivisch: ܗܠܝܢ ܐܢܫܐ οἱ ἄνθρωποι ἐκεῖνοι III 12. ܗܠܝܢ ܬܪܝܢ ܐܢܫܝܢ οἱ δύο ἄνθρωποι ἐκεῖνοι VI 24.

3. Zusatz:

ܗܘ ܕܝܢ ὁ δὲ (εἶπεν) XIII 58. ܗܢܘܢ ܕܝܢ οἱ δὲ (εἶπαν) XIV 8.
ܗܢܘܢ ܡܢ ... ܗܢܘܢ ܕܝܢ οἱ μὲν — οἱ δέ XII 2.
ܗܠܝܢ τάδε XIV 33.

III. Interrogativ-Pronomina.

1. τίς.

ܡܢܘ(?) ܢܬܚܙܐ ܠܗ ܩܕܡܝܐ τίς φανήσεται αὐτῇ πρότερος XIII 12. ܡܢܘ ܫܪܝܐ ܕܡܠܬܐ ܗܕܐ τίς ἡ λύσις τοῦ λόγου τούτου XII 8. ܡܢ ܗܘܐ ܗܘ ܓܒܪܐ τίς ὁ ἄνθρωπος XIII 40, vgl. Nöldeke § 231. ܗܠܝܢ ܥܩܒܬܐ ܕܡܢܘ ܐܝܬܝܗܘܢ ταῦτα τὰ ἴχνη τίνος ἐστι XIV 18.

2. τί.

ܡܢܐ ܦܓܥ τί ὑπαντήσεται X 14. ܬܚܝܬ ܡܢܐ ܐܝܠܢܐ ὑπὸ τί δένδρον XIII 58. ܝܕܥ ܐܢܬ ܠܡܢܐ ܐܬܝܬ γινώσκεις τί ἦλθον X 20. ܠܡܢܐ ܐܢܬ ܢܦܩܬ τί σὺ ἐξῆλθες XIII 13. ܡܛܠ ܡܢܐ ܡܬܦܩܕܐ περὶ τίνος δογματίζεται II 15. ܥܕܡܐ ܠܐܡܬܝ ܚܙܘܐ ܢܩܘܡ ἕως τίνος τὸ ὅραμα στήσεται VIII 13. ܡܛܠ ܡܢܐ ܠܐ ܦܠܚܝܢ ܐܢܬܘܢ διὰ τί οὐ λατρεύετε III 14. ܡܛܠ ܡܢܐ ܡܥܩܡܐ ܙܪܥܐ ܕܝܠܟ διὰ τί διεστραμμένον τὸ σπέρμα σου XIII 56.

3. τίνες.

ܡܢܘ ܐܢܘܢ ܗܠܝܢ τίνες εἰσὶν οὗτοι XIII 38. ܡܢܐ ܐܢܝܢ ܡܬ̈ܠܐ ܗܠܝܢ τίνες αἱ παραβολαί XII 8.

4. ποῖος.

ܐܝܢܐ ܐܠܗܐ ܡܦܨܐ ܠܟܘܢ ποῖος θεὸς ἐξελεῖται ὑμᾶς III 15. ܒܐܝܢܐ ܕܘܟܬܐ ܕܓܢܬܐ ἐν ποίῳ τοῦ κήπου τόπῳ XIII 58.

IV. Relativ-Pronomina.

1. ὅς.

a. Die Uebersetzung des Relativums überhaupt.

Dasselbe wird in den seltensten Fällen durch bloſses ܕ wiedergegeben. Meistens steht vor dem ܕ noch ein Korrelativ. Und zwar begegnen folgende vier Möglichkeiten.

α. ܕ mit ܗܘ, ܗܝ, ܗܢܘܢ und ܗܠܝܢ.

ܗܘ ܕ.

ܗܘ ܕܢܚܘܐ (οὐδείς ἐστιν) ὃς δηλώσει II 11. ܪܥܝܢܐ ܗܘ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܠܗ γνώμην ἣν εἶχε II 14. ܐܠܗܗ ܕܫܕܪܟ ܡ" ܘܐ" ܗܘ ܕܫܕܪ κύριος τοῦ Σεδρὰχ M. κ. A., ὃς ἀπέστειλε III 95. — III 17. 96. ܫܘܠܛܢܐ ܕܠܥܠܡ ܗܘ ܕܠܐ ܢܥܒܪ ἐξουσία αἰώνιος ἥτις οὐ μὴ ἀρθῇ VII 14.

ܗܝ ܕ.

ܡܠܟܘܬܐ ܐܚܪܬܐ ܕܢܚܫܐ ܗܝ ܕܬܫܬܠܛ τρίτη βασιλεία ἄλλη χαλκῆ ἣ κυριεύσει II 39. — ܡܠܟܘܬܐ ܐܚܪܬܐ ܗܝ ܕܬܗܘܐ ܠܥܠܡ βασιλείαν ἄλλην ἥτις ἔσται εἰς τοὺς αἰῶνας II 44. — VII 23.

ܕ ܗܢܘܢ.

ܓܒܪܐ ܝܗܘܕܝܐ ܗܢܘܢ ܕܐܩܝܡܬ ἄνδρες Ἰουδαῖοι οὓς κατέστησας III 12. "ܠܗܢܘܢ ܕܐܦ ܡܢ ܐܬܦܪܣܬ ܠ" οὓς καὶ συνιδὼν N. III 48.

ܕ ܗܠܝܢ.

ܗܠܝܢ ܕܙܕܩ ܠܡܗܘܐ ἃ δεῖ γενέσθαι II 28. — II 30. VIII 19. — ܡܠܟܘܬܐ ܗܠܝܢ ܕܐܒܕܢ βασιλεῖαι αἳ ἀπολοῦνται VII 17. ܚܛܗܝܟ ܕܝܠܟ ܗܠܝܢ ܕܥܒܕ ܗܘܝܬ σου αἱ ἁμαρτίαι ἃς ἐποίεις XIII 52.

β. ܕ mit ܐܝܢܐ, ܐܝܕܐ, ܐܝܠܝܢ.

ܕ ܐܝܢܐ.

ܚܙܘܐ ܐܝܢܐ ܕܚܙܝܬ τὸ ὅραμα ὃ εἶδον II 26, VII 1, ὅρασις ἣν εἶδον VIII 1. — I 8. II 27. III 14. 15. VI 14. VIII 20. XI 38. — ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܐܝܢܐ ܕܫܡܥ πᾶς ἄνθρωπος ὃς ἂν ἀκούσῃ III 10. ܟܠ ܒܪܢܫܐ ܐܝܢܐ ܕܢܒܥܐ πᾶς ἄνθρωπος ὃς ἂν εὔξηται VI 7.

ܕ ܐܝܕܐ.

ܠܡܠܬܐ ... ܐܝܕܐ ܕܒܠܠܝܐ ܚܙܝܬ τὸ ῥῆμα ... ὃ τὴν νύκτα ἑώρακα II 9. ܡܠܬܐ ܐܝܕܐ ܕܒܥܐ ܐܢܬ ὁ λόγος ὃν ζητεῖς II 11.

ܕ ܐܝܠܝܢ.

ܠܬܕܡܪܬܐ ܐܝܠܝܢ ܕܥܒܕ ܥܡܝ ܐܠܗܐ τὰ τέρατα ἃ ἐποίησε μετ᾽ ἐμοῦ ὁ θεός III 99. — IV 34.

γ. ܕ mit ܡܢ und ܡܐ.

ܕ ܡܢ.

ܡܢ ܕܢܓܕܦ ܥܠ ὃς ἂν βλασφημήσῃ εἰς . . . III 96.

ܕ ܡܐ.

ܡܢ ܡܐ ܕܙܕܩ ܗܘܐ ܠܗ ܠܡܫܓܪܗ παρ᾽ ὃ ἔδει αὐτὴν καῆναι III 19.

δ. ܕ mit ܐܝܢܐ ܗܘ, ܡܢ ܗܘ und ܡܐ ܗܘ.

ܕ ܐܝܢܐ ܗܘ.

ܠܨܠܡܐ ܕܝܠܟ ܕܕܗܒܐ ܐܝܢܐ ܗܘ ܕܐܩܝܡܬ τῇ εἰκόνι σου τῇ χρυσῇ ἣν ἔστησας III 18. ܟܠ ܓܒܪ ܗܘ ܐܝܢܐ ܕܢܚܘܐ πᾶς ἀνὴρ ὃς ἂν ὑποδείξῃ V 7.

ܗܘ ܡܢ ܕ.

ܟܠܗ ܥܡܐ ܗܘ ܡܢ ܕܢܫܬܟܚ πᾶς ὁ λαὸς ὃς ἂν εὑρεθῇ XII 1.

ܗܘ ܡܐ ܕ.

ܗܘ ܡܐ ܕܚܙܐ ὃ ἑώρακε II 10. ܗܘ ܡܐ ܕܡܒܐܫܝܢ ἃ πονηρεύονται XIII 35.

Zusatz: πᾶς ὅς.

ܘܟܠ ܡܢ ܕܠܐ ܢܦܠ ܣܓܕ καὶ πᾶς ὃς ἂν μὴ πεσὼν προσκυνήσῃ III 6. 11.

ܥܠ ܟܠܗܝܢ ܕܥܒܕܬ ܠܢ ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίησας ἡμῖν III 27. ܐܝܟ ܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕܐܝܬܝܬ ܥܠܝܢ κατὰ πάντα ἃ ἐπήγαγες ἡμῖν III 28.

b. Die obliquen Kasus des Relativums.

α. Mit Präposition.

ܚܠܦ ܗܝ ܕ ἀνθ' ὧν[1]) IX 30. ܠܡܦ̈ܩܢܐ ܓܢ̈ܝܒܬܐ ܗܠܝܢ ܕܒܗ ܥܐܠܝܢ ܗܘܘ ܒܗܘܢ ܟܘܡܪ̈ܐ τὰ ψευδοθύρια δι' ὧν εἰσπορευόμενοι οἱ ἱερεῖς XIV 20. ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܟ ܗ̇ܝ ܕܥܠܝܗ̇ τῆς πόλεώς σου ἐφ' ἧς IX 18. ܓܘܒܐ ܕܒܗ λάκκος ἐν ᾧ XIV 31. ܒܝܬܐ ܗܘ ܕܒܗ οἶκον ἐν ᾧ XIV 20. ܣܟܠܘܬܐ ܠܐ ... ܕܡܛܠܬܗ̇ ἄγνοιαν ... περὶ ἧς VI 5. ܩܫܝ̈ܫܐ ... ܕܡܛܠܬܗܘܢ πρεσβύτεροι ... περὶ ὧν XIII 5. ܒܚܡܪܐ ܐܝܢܐ ܕܫܬܐ ἐν ᾧ πίνει οἴνῳ I 8.

β. Genitivus.

ܡܢ ܚܡܪܐ ܗܘ ܕܫܬܐ ܡܠܟܐ ἀπὸ τοῦ οἴνου οὗ πίνει ὁ βασιλεύς I 5. ܕܡ̈ܠܐ ܐܝܠܝܢ ܕܩܪܢܐ ܗܝ ܡܡܠܠܐ ܗܘܬ τῶν λόγων ὧν τὸ κέρας ἐλάλει VII 11. ܗܘ ܕܐܢ ܐܫܬܘܕܥܗ θεοῦ οὗ ἐὰν ἐπιγνῷ XI 39. ܫܘܠܡܐ ܕܬܕܡܪ̈ܬܐ ܗܠܝܢ ܕܐܡܪܬ συντέλεια ὧν εἴρηκάς μοι τῶν θαυμαστῶν XII 6. ܐܝܠܢܐ ܗܘ ܕܚܙܘܗ ܪܒ τὸ δένδρον οὗ ἡ ὅρασις μεγάλη IV 13 (17).

γ. Dativus.

ܒܬܓܪ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܬܓܪ ܗܘܐ ἐν ταῖς πραγματείαις αἷς ἔπρασσε VI 4. ܒܦܘܩܕ̈ܢܐ ܗܠܝܢ ܕܐܢܐ ܡܡܠܠ τοῖς προστάγμασιν οἷς ἐγὼ λαλῶ X 11. — ܘܠܗܘ ܡܢ ܕܨܒܐ καὶ ᾧ ἐὰν βούληται IV 24

---

[1]) ܡܢ ܟܕ ܗܘܘ ἀφ' οὗ ἐγενήθησαν XII 1. ܡܢ ܟܕ ܕܐܢ ܐܬܦܢܝܘ ἀφ' οὗ ἂν ἀποσταθῇ XII 11.

(28). ܐܪ̈ܝܘܬܐ ܕܠܗܘܢ ܡܫܠܡܝܢ ܗܘܘ λέοντες οἷς παρεδίδοντο XIV 31. ܐܠܗܐ ܗܘ ܕܠܗ ܦܠܚ ܐܢܬ θεὸς ᾧ λατρεύεις VI 20. ܠܗ̇ ܕܫܡܐ ἧ ὄνομα XIII 2. ܗܘ ܕܫܡܗ ᾧ ὄνομα XIV 1. In XIII 2 ܫܡܐ ܠܗ ὄνομα αὐτῷ u. XIII 7. ܐܢܬܬܐ ... ܕܫܡܗ̇ "ܫ γυναῖκα ... ὄνομα Σ.

δ. Beispiele für den Accusativus sind unter α bereits gegeben.

2. ὅσος.

ܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕ ὅσοι IV 32. ܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕ ὅσα II 23. IX 12. XI 24. ܟܠ ܡܐ ܕ ὅσα I 20. (III 60). IV 10 (14). — ܟܡܐ ὅσα XIV 5. Daneben erscheint ܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕ ὅσοι ... πάντες XIII 33. ܟܠܗܝܢ ܐܝܠܝܢ ܕ πάντα ἃ III 28, πάντα ὅσα III 31. ܟܠ ܡܕܡ πάντα ὅσα IX 14.

3. οἷος[1]).

ܐܝܟ ܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܗܘܝ οἷα οὐκ ἐγενήθη IX 12. ܗܘ ܕܠܐ ܗܘܐ ܐܬܥܒܕ οἷα οὐκ ἐγενήθη XIII 1.

V. Unbestimmtes Pronomen.

1. Positiv.

ܒܪܢܫܐ ܐܢܫ ἄνθρωπός τις XIV 1. ܐܢܫܝܢ ܓܒܪ̈ܐ τινὲς ἄνδρες III 12. XIV 1. 13. — ܡܕܡ τὶ I 2. II 33. 41. IV 32.

2. Negativ.

ܐܢܫ ܠܐ οὐδεὶς II 10. 11. V 8. XIII 4, μηδεὶς XIV 6. ܡܢ ܘܠܐ ܐܢܫ ܡܢ ܗܢܘܢ ܕܠܒܪ ܡܢܗ ܝܕܥ ܗܘܐ οὐδενὸς τῶν ἐκτὸς αὐτοῦ εἰδότος XIV 13. — ܐܦܠܐ ܚܕܐ οὐδεμία III 92. VI 5. — ܠܐ ܡܕܡ II 35. IV 26 (30). XIV 6.

F. *Zahlwörter*.

I. Ordinalia.

1. Durch Ordinalia wiedergegeben.

a. ܥܕܡܐ ܠܫܢܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ἕως τοῦ πρώτου ἔτους I 21. ܒܫܢܬܐ ܩܕܡܝܬܐ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ πρώτῳ X 1.

---

[1]) ܨܒܘܬܐ ܐܝܟ ܗܕܐ τοιοῦτο πρᾶγμα II 10.

b. ܒܫܢܬܐ ܠܬܡܢܬܥܣܪܝܬܐ ἔτους ὀκτω καὶ δεκάτου III 1.

2. Durch Kardinalia wiedergegeben. Nöldeke § 239.

ܒܫܢܬܐ ܕܬܠܬ ἔτους τρίτου I 1. ܒܝܘܡܐ ܕܥܣܪܝܢ ܘܐܪܒܥܐ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τετάρτῃ καὶ εἰκάδι X 4.

II. Kardinalia.

1. καὶ S ⟩ G.

ܡܐܐ ܘܥܣܪܝܢ ܘܫܒܥܐ ἑκατὸν εἴκοσι ἑπτά VI 2. — VIII 14. IX 26. 27. XII. 11. 12.

2. Wortstellung.

a. Ebenso wie in G.

ܒܝܘܡܬ̈ܐ ܥܣܪܐ ἐφ’ ἡμέρας δέκα I 12. — III 1. XIV 2.

b. Abweichend von G.

ܦܓܪ̈ܐ ܬܪܝܢ σώματα δύο XIV 31. ܐܝܟ ܕܬܠܬܝܢ ܐܣܛܕ̈ܘܬܐ ὡς σταδίων τριάκοντα IV 4 (9).

3. εἷς etc.

ܐܝܟ ܕܡܢ ܚܕ ܦܘܡܐ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος III 51. ܚܕܐ ܥܠ ܚܕܐ ἓν παρὰ τὸ ἕν VII 3. ܚܕܐ ܐܚܪܬܐ ἄλλο ἓν VII 8. ܚܕ ܡܢ ܗܠܝܢ ܩܝܡܝܢ ἕνα τῶν ἑστώτων VII 16.

4. Numerus des Gezählten. Nöldeke § 237.

ܥܣܪܝܢ ܘܚܕ ܝܘܡܐ εἴκοσι καὶ μίαν ἡμέραν X 13.

III. Zahladverbia.

ܒܥܣܪܐ ܥܘܦ̈ܝܢ δεκαπλασίως I 20. ܒܫܒܥܐ ܥܘܦ̈ܝܢ ἑπταπλασίως III 19. 46. — ܡܢ ܕܬܪܬܝܢ ἐκ δευτέρου II 7.

IV. ἀλλήλων etc.

ܡܫܬܘܝܢ ܠܚܕ̈ܕܐ ܘܠܐ ܡܫܬܠܡܝܢ ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ ὁμονοοῦντες οὔτε εὐνοοῦντες ἀλλήλοις II 43. ܒܗ ܠܘܬ ܚܕ̈ܕܐ ܐܡܪܝܢ πρὸς ἀλλήλους λέγοντες VI 5. ܡܠܠܢ ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ συνειπάμεθα ἀλλήλοις XIII 38. Vgl. daneben K III 2 d: ܐܬܡܠܟܬܘܢ ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ συνείπασθε II 9. ܡܡܠܠܝܢ ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ ὁμιλοῦντας ἀλλήλοις XIII 58.

G. *Adverbia.*

I. Reine Adverbia.

ܛܒ σφόδρα VIII 8. ܣܓܝ σφόδρα III 25. VII 28. ܠܐ ܡܕܡ μηδαμῶς XIV 6. ܫܦܝܪ εὖ III 30. ܫܪܝܪܐ ἀληθῶς III 91.

II. Durch Hinzufügung der Adverbial-Endung gebildete Adverbia.

ܐܡܝܢܐܝܬ ἐνδελεχῶς VI 16, διὰ παντὸς XII 11. ܚܕܪܢܐܝܬ κυκλόθεν VII 19. ܡܛܝܒܐܝܬ ἑτοίμως III 15. ܟܠܕܐܝܬ χαλδαϊστί II 26. ܡܪܝܪܐܝܬ πικρῶς II 15. ܣܘܪܝܐܝܬ συριστί II 4. ܡܣܬܪܗܒܐܝܬ ταχέως II 16. ܪܘܪܒܐܝܬ μεγάλως IV 12 (16). ܡܫܒܚܐܝܬ ἐνδόξως IV 33. ܫܪܝܪܐܝܬ ἐπ' ἀληθείας II 5. 8. 9. 47. — ܨܒܘ ܚܬܝܬܐܝܬ ἤθελον ἐξακριβώσασθαι VII 19. ܩܡܘ ܣܩܘܒܠܐܝܬ ἀνθεστήκασι XI 2. ܢܚܬ ܟܚܕܐܝܬ ܥܡ ܗܢܘܢ ܕ συγκατέβη ἅμα τοῖς III 49.

III. Adverbial-Ausdrücke.

1. Durch Präposition gebildete.

ܥܠ ܐܪܥܐ χαμαί II 46. VIII 12. 18. ܥܕܡܐ ܠܬܚܬ ܥܠ ܐܪܥܐ ἕως χαμαὶ ἐπὶ τὴν γῆν VIII 11. Vgl. daneben ܥܠ ܦܪܨܘܦܐ ܕܝܠܝ ܥܠ ܐܪܥܐ ἐπὶ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν. ܒܟܠ ܐܬܪ κατὰ χώραν III 2. ܒܟܠ ܕܘܟ κατὰ τόπον IV 33. ܡܢ ܠܒܪ ἔξωθεν, ܡܢ ܠܓܘ ἔσωθεν XIV 6. ܠܙܒܢܐ διὰ χρόνου II 28 (30).

ܒܙܢܐ ܗܢܐ τὸν τρόπον τοῦτον I 14. ܒܚܦܝܛܘܬܐ κατα σπουδήν II 25. ܠܣܪܝܩܘܬܐ εἰς μάτην XI 24. ܠܥܠܡ τὸν αἰῶνα II 4, εἰς τὸν αἰῶνα II 20. 44. III 9. 89. 90, εἰς τοὺς αἰῶνας II 44. III 26. 52. 88. ܒܨܦܪܐ τὸ πρωΐ IV 11 (15). ܡܢ ܩܕܝܡ τὸ πρότερον XIII 52. ܡܢ ܫܠܝܐ ἐξάπινα XI 24. ܒܫܡܗܝܗܘܢ ἐξ ὀνόματος III 93. ܒܗ ܒܫܥܬܐ αὐθωρί III 15. — ܠܬܘܒ ܡܬܒܢܝܐ ἀνοικοδομηθήσεται IX 27.

2. Andere Bildungen.

ܫܒܛ ܫܒܛ κατὰ γένη VII 14. ܝܘܡܢܐ σήμερον III 37. ܒܟܠ ܟܠܗ καθόλου III 50.

H. *Präpositionen.*

Der Uebersichtlichkeit wegen empfiehlt es sich, das Material dieses Abschnittes anzuordnen nach den syrischen Präpositionen.

I. ܠ.

1. Zur Bezeichnung des Thäters, Nöld. § 247. ܗܘ ܕܪܚܝܡ ܡܢܟ τὸν ἀγαπημένον ὑπὸ σοῦ III 35.

2. Zur Bezeichnung der räumlichen Richtung ܟܕ ܐܬܐ ... ܠܐܘܪܫܠܡ παραγενόμενος εἰς Ἱερουσαλήμ I 2. II 5. 17. III 49.

3. Zur Bezeichnung der zeitlichen Richtung ܠܥܠܡ εἰς τὸν αἰῶνα III 9 u. ö. ܠܕܪ ܘܠܕܪ εἰς γενεὰν καὶ γενεάν III 100.

4. Zur Angabe des Zweckes ܢܫܬܠܡܘܢ ... ܠܐܒܕܢܐ ἐκδοθῶσι ... εἰς ἀπώλειαν II 18. III 34.

II. ܒ.

1. Bei Zeitangaben.

a. Zeitpunkt.

ܒܚܪܬ ܝܘܡܬܐ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν II 45. ܒܗ ܒܙܒܢܐ παρ' αὐτὸν τὸν καιρόν XII 8. — ܒܝܘܡܝ ܕܕܪܝܘܫ ἐπὶ Δαρείου IX 1. — I 1.

b. Zeitraum.

ܒܝܘܡܬܐ ܥܣܪܐ ἐφ' ἡμέρας δέκα I 12.

2. Bei Ortsangaben[1]).

ܡܛܫܝܬܐ ܕܒܚܫܘܟܐ ܘܡܛܫܝܬܐ ܕܒܢܗܘܪܐ τὰ ἐν τῷ σκότει καὶ τὰ ἐν τῷ φωτί II 22. — II 28. 35. III 1.

ܐܫܠܡܗ ܒܐܝܕܝ ܕܝܠܗ παρέδωκεν αὐτὴν εἰς χεῖρας αὐτοῦ I 2. — III 32. 91.

ܒܐܪܥܐ ܗܝ κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην XII 1.

3. Zur Bezeichnung des Werkzeugs.

ܒܕܝܢܐ ܫܪܝܪܐ ἐν ἀληθινῇ κρίσει III 31. — III 39.

ܒܚܙܘ ܚܙܘܐ ἐν ὁράματι X 1. ܒܐܝܕܗ δι' αὐτοῦ VII 8.

4. Eine in unserm Daniel-Buch einzigartige Anwendung findet ܒ in IV 15 (19): ܐܬܬܙܝܡ ܠܒܐ ܕܝܠܗ ܒܡܬܚܫܒܢܘܬܐ

---

[1]) Bemerkenswerth erscheinen hier folgende drei Beispiele: ܠܒܝܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܝܠܗ εἰς οἶκον τοῦ θεοῦ αὐτοῦ I 2. ܠܒܝܬ ܦܬܟܪܐ ܕܝܠܗ ἐν τῷ εἰδωλείῳ αὐτοῦ I 2. — ܠܕܥܡܗ ܕܥܙܪܝܐ τοὺς περὶ τὸν Ἀζαρίαν III 23. 49.

ܘܡܫܬܥܠܢܘܬܐ ܒܠܒܗܘܢ ܕܠܘܬ ܩܕܝܫܐ ὑψώθη σου ἡ καρδία ὑπερηφανίᾳ καὶ ἰσχύϊ τὰ πρὸς τὸν ἅγιον [1]).

III. ܡܢ.

1. Das einfache ܡܢ.

a. Zur Bezeichnung des Ausgangspunktes.

ܡܢ ܛܘܪܐ ἐξ ὄρους II 34. 45. — III 49. 51. 88. IV 6 (10). ܘܫܢܬܐ ܕܝܠܗ ܗܘܬ ܡܢܗ καὶ ὁ ὕπνος αὐτοῦ ἐγένετο ἀπ᾽ αὐτοῦ II 1. — III 29. ܟܠ ܡܐ ܕܒܥܐ ܡܢܗܘܢ ὅσα ἐζήτησε παρ᾽ αὐτῶν I 20. — II 15. 16. 18.

b. Der partitive Gebrauch.

ܡܢ ܦܬܘܪܐ ܡܠܟܝܐ ἀπὸ τῆς βασιλικῆς τραπέζης I 5. — I 6. 12. 13. II 32. 38. ܡܢ ܙܪܥܐ ܡܠܟܝܐ ἐκ τοῦ βασιλικοῦ γένους I 3. — I 5. II 25.

c. Zur Bezeichnung des Thäters.

ܘܐܬܩܪܒܘ ܡܢ ܪܒ ܡܗܝ̈ܡܢܐ καὶ εἰσήχθησαν ἀπὸ τοῦ ἀρχιευνούχου I 18. — ܘܬܫܬܒܚܘܢ ܡܢܝ καὶ δοξασθήσεσθε ὑπ᾽ ἐμοῦ II 6. — II 24. III 25.

d. Eine im Daniel-Buch einzigartige Anwendung findet ܡܢ in II 30: ܐܦ ܠܝ ܕܝܢ ܠܐ ܒܗ ܡܢ ܚܟܡܬܐ ܐܪܙܐ ܗܢܐ ܐܬܓܠܝ κἀμοὶ δὲ οὐ παρὰ τὴν σοφίαν τὸ μυστήριον τοῦτο ἐξεφάνθη.

2. ܡܢ in Zusammensetzungen.

a. ܠܒܪ ܡܢܗ ἐκτὸς αὐτοῦ XIV 13.

b. ... ܡܢ ܒܬܪ ܫܒܥܐ μετὰ ἑπτὰ ... IX 26.

c. ܡܫܬܚܠܦܐ ܡܫܬܡܫܢܐ ܝܬܝܪ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܫܢ̈ܝܐ ܚܝܘܐ διαφόρως χρώμενον παρὰ πάντα τὰ θηρία VII 7. — I 10. 13. III 19. — ܐܬܪܘܪܒܬ ܝܬܝܪ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ὑψώθης ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀνθρώπους IV 15 (19). — I 20. II 30. III 22. VII 24.

d. ܡܟܐ ܕܢܗܪܐ ἔνθεν τοῦ ποταμοῦ XII 5.

e. ܣܛܪ ܡܢܗ πλὴν αὐτοῦ XIV 40. ܣܛܪ ܡܢ ܢܫ̈ܐ χωρὶς γυναικῶν XIV 9. ܣܛܪ ܡܢ ܐܝ̈ܕܝܐ ἄνευ χειρῶν II 34.

---

[1]) Vgl. über diese Stelle den Nachtrag. — Zum ganzen Abschnitt über ܒ vgl. noch G III 1.

Vgl. daneben ܕܠܐ ܐܝ̈ܕܝܐ ἄνευ χειρῶν II 45. ܕܠܐ ܦܪܙܠܐ ἄνευ σιδήρου XIV 25.

f. ܠܥܠ ܡܢܗ ἐπάνω αὐτοῦ VII 6. — III 46. — ܠܥܠ ܡܢ ܓܘܒܐ ἐπάνω τοῦ λάκκου XIV 35. — ὑπεράνω III 47.

g. ܠܬܚܬ ܡܢܗ ὑποκάτω αὐτοῦ IV 4 (9). — ὑποκάτωθεν III 46.

IV. ܥܠ.

1. Das einfache ܥܠ.

a. Bei Mafsangaben.

ܥܠ ܐܡ̈ܝܢ ܐܪܒܥܝܢ ܘܬܫܥ ἐπὶ πήχεις τεσσαρακονταεννέα III 47.

b. Sonstige Anwendungen.

ܠܐ ܐܢܫ ܡܢ ܗ̇ܢܘܢ ܕܥܠ ܐܪܥܐ οὐδεὶς τῶν ἐπὶ τῆς γῆς II 10. — II 48. 49. III 1. 2. 3. 12. 54.

ܠܐܝܠܝܢ ܕܬܟܝܠܝܢ ܥܠܝܟ τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σοί III 40.

ܥܠ ܪ̈ܓܠܐ ἐπὶ τοὺς πόδας II 34.

ܥܠ ܕܢܝܐܝܠ κατὰ τοῦ Δ. VI 5.

2. ܥܠ in Zusammensetzungen.

a. ܥܠ ܓܢܒ ܣܦܘܬܗ ܕܝܡܐ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης III 36.

b. ܥܠ ܐܦ̈ܝ ܦܘܩܕܢܐ ܗܢܐ ἐπὶ τῇ ἐπιταγῇ ταύτῃ III 16. — IV 15 (19). VIII 27.

V. ܒܝܢܬ.

ܒܝܢܬ ܝܡ̈ܡܐ ἀνὰ μέσον τῶν θαλασσῶν XI 45.

VI. ܒܬܪ.

ܒܬܪ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܥܣܪܐ ܝܘ̈ܡܬܐ μετὰ δέ τὰς δέκα ἡμέρας I 15. — II 39. IV 22 (26). ܡܢ ܒܬܪ ܕܚܙܝܬ μετὰ τὸ ἰδεῖν VIII 1.

ܒܬܪܟ (ἀπεστάλην) ἐπί σέ X 11. — XIII 29.

ܒܬܪܗ ὀπίσω αὐτοῦ VIII 4. — κατόπισθεν VIII 8.

VII. ܠܘܬ.

ܠܘܬ ܡܠܟܐ παρὰ τῷ βασιλεῖ I 19. II 2. 22.

ܠܘܬ ܡܠܟܐ πρὸς τὸν βασιλέα I 18.

ܠܘܬ ܪܫܗ παρὰ κεφαλήν VII 1.

VIII. ܡܛܠ.

ܡܛܠ ܥܒܕ̈ܐ ܕܝܠܟ ἕνεκεν τῶν δούλων σου IX 17. — II 30.
ܡܛܠ ܡܢܐ περὶ τίνος II 15.
ܡܛܠ ܡܢܐ διὰ τί III 14. — III 28. XIII 4.
ܡܛܠ ܗܘ ܕܐܟܚܕܐ ܢܐܒܕܘܢ χάριν τοῦ συναπολέσθαι II 13.

IX. ܥܕܡܐ.

1. Mit einem Nomen.

ܥܕܡܐ ܠܡܕܢܚܗ ܕܫܡܫܐ ἕως ἡλίου ἀνατολῆς IV 24 (28). — I 21. III 1.

2. Mit einem Infinitiv.

ܥܕܡܐ ܕܢܫܠܡܢܝ ἕως τοῦ συντελέσαι με X 3. VII 22.

X. ܥܡ.

ܥܡ ܣܘܦܝܣܛ̈ܐ ἅμα τοῖς σοφισταῖς II 18. 41. III 25. 49.
ܗܢܘܢ ܕܥܡܗ οἱ μετ' αὐτοῦ II 18. III 42. 99.
ܥܡ ܡܐ̈ܢܐ ܕܝܠܗܘܢ σὺν τῷ ἱματισμῷ αὐτῶν III 21.

XI. ܩܕܡ.

ܩܕܡ ܡܠܟܐ ἐπὶ τοῦ βασιλέως II 16. — II 9. 27.
ἐναντίον τ. βασιλέως VI 5. — III 99. IV 29 (31).
πρὸς τ. βασιλέα VI 5.
ܩܕܡ ܕܪܝܘܫ ἔναντι Δαρείου VI 4.
ܩܕܡ ܦܪܨܘܦܐ κατὰ πρόσωπον IV 31.
ܩܕܡ ܗܘܝܐ ܕܝܠܗܘܢ πρὶν γενέσεως αὐτῶν XIII 35.

XII. ܬܚܝܬ.

ܬܚܝܬ ܐܝ̈ܕܝܐ ܕܝܠܟ ὑπὸ τὰς χεῖράς σου II 38.

XIII. ܠܘܩܒܠ.

ܠܘܩܒܠ ܬܪܥܐ ἀπέναντι τῆς πύλης VIII 3.
ܠܘܩܒܠ ܫܪܓܐ κατέναντι τοῦ λύχνου V 5. III 3.
ܠܘܩܒܠ ܦܪܨܘܦܐ κατὰ πρόσωπον VII 10.
ܠܘܩܒܠܗ ἐναντίον αὐτοῦ XI 16.

XIV. ܐܝܟ.

1. Mit einem Nomen.

ܐܝܟ ܡܫܟܚܢܘܬܐ κατὰ τὴν ἰσχύν VIII 22. — III 28. 42. 43. 46. VI 14. IX 13.

ܐܟܘܬܗܝܢ κατὰ ταῦτα II 23. Vgl. unter textkritischer Ertrag.

2. Mit einem Infinitiv.

ܐܝܟ ܕܠܡܩܡܘ εἰς τὸ ἀναστῆσαι XI 14. — XI 35.

Zusatz.

ܒܚܕܪܗ ܕܐܬܘܢܐ περὶ τὴν κάμινον III 48. ܡܚܕܪܗ κύκλῳ αὐτοῦ V 6.

(Fortsetzung folgt im nächsten Heft.)

Die Schrift des Menander (Land anecd. syr. I, S. 64 ff.), ein Produkt der jüdischen Spruchweisheit.

Von Lic. th. **Wilhelm Frankenberg.**

Bei der Lektüre der von Land anecd. syr. I, S. 64 ff. edierten Schrift des Menander drängte sich mir immer deutlicher die Ueberzeugung auf, dafs wir es bei dieser Spruchsammlung mit einem Produkte der jüdischen Weisheitslitteratur zu thun haben. In den folgenden Zeilen soll versucht werden, diesen Eindruck im Einzelnen durch eine Vergleichung ihres Inhaltes mit den Sprüchen des Sirach (Σ.) und der Proverbien (Prov.) zu rechtfertigen.

Die Darstellung der Gottesidee läfst sich an keine ausführlichere Stelle des Textes anlehnen, weshalb wir dieselbe hier für sich behandeln. Das Bild, das sich unser Verfasser von Gott macht, trägt ein bestimmtes Gepräge mit stark anthropomorphistischen Zügen; Gott ist nicht ein neutrales numen, kein δαιμόνιον, sondern eine Person voll Liebe und Hafs, voll Erbarmens und Eifers. Wer ihn fürchtet, die Eltern liebt und das Alter verehrt, der ist ihm angenehm; aber ein Greuel ist ihm der, der den Vater verachtet, die Mutter schmäht und das schwache, kindische Alter verspottet. Er verabscheut den Ehebrecher und die Ehebrecherin, er hafst Unzucht und Wollust. Dem Reichen, der seinen armen Mitbruder im Elend läfst,

zahlt er seine Unbarmherzigkeit heim; aber auch über den Armen, der durch seine Faulheit nicht weiter kommt, zürnt er, wie er den thätigen Mann, dessen Fleifs und emsiger Eifer sich durch Reichtum belohnt, liebt. Wer ihn fürchtet, nach seinem Willen handelt und auf sein Wort hört, für den ist er ein gnädiger und barmherziger Gott, dessen Gebet und Flehen erhört er in der Stunde der Not. Die Gottesfurcht ist das höchste Gut, der gröfste Schatz des Menschen. Gott belohnt das Vertrauen dessen, der auf ihn baut, denn er ist der Allmächtige: er bringt den Frommen zu Reichtum und Ansehen, zu Glück und Ehre, er verleiht ihm, wie der Verfasser alles Gute mit einem Worte nennt, חיים. Aber nicht nur das Gute kommt von Gott, sondern auch das Böse, das Unglück und Verderben, als מות zusammengefafst. Wer sich seinen Zorn zuzieht, dem vergilt er nach seinen Thaten mit Krankheit und mancherlei Plagen, besonders aber mit Armut; wie Reichtum für gewöhnlich ein Zeichen seiner höchsten Gunst ist, so erscheint die Armut, verschärft durch Alter und Krankheit, als eine seiner schwersten Strafen. Armut und Reichtum kommen von ihm, er verteilt sie nach seinem Ermessen, nach seiner unerforschlichen Willkür: jetzt erhebt er den Menschen zur höchsten Ehre, zum glänzendsten Ansehen — und in der nächsten Stunde demütigt er ihn tief, stürzt er ihn in Verachtung, läfst er ihn alle Bitterkeit der Armut erleben. So lenkt er, der den Menschen geschaffen hat, auch das Lebensschicksal jedes Einzelnen; er mischt die Loose des Menschenlebens nach seinem allmächtigen Willen: viel Leid und wenig Freud und zuletzt der Tod, das Ende der Mühen, der Eingang zur Ruhe — das ist gemeinsames Loos aller Sterblichen, der Fromme wie der Gottlose mufs es durchkosten. Aber am Ende jedes menschlichen Lebens offenbart Gott seine richtende Gerechtigkeit, in der אחרית erfährt der Mensch die Vergeltung seiner Thaten: der Gottlose sinkt

in die Vergessenheit zurück, der Fromme aber hinterläfst als bestes Ergebnis seines Lebens den שם טוב, den guten Namen, der von ihm weiterlebt.

Diese kurze Skizze läfst bereits erkennen, dafs die Vorstellung von Gott in unserer Schrift die gemeinjüdische z. B. der Weisheit des Siraciden oder der Proverbien ist. Gott erscheint in erster Linie als Richter und Vergelter, der über die Befolgung seiner Gebote wacht; besonders betonen möchte ich die Lehre von der אחרית, die sich ebenso beim Siraciden und dem Verfasser der Proverbien findet, die Zusammenfassung der guten Gaben Gottes als חיים gegenüber dem Uebel als מות, die Schätzung der Gottesfurcht als des höchsten Gutes, und die Anschauung von Reichtum und Armut als ganz besonderen Erweisungen des göttlichen Willens. Auch im Einzelnen finden sich hier manche auffälligen Berührungen, oft Wortanklänge. Vgl. S. 66 Z. 7f. (von unten): ܘܚܙܐ ܗܟܢܐ ܐܝܟ ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܠܗܐ ܘܐܣܟܢܗ ܘܠܡܣܟܢܐ ܥܒܕ ܡܥܬܪܗ und damit Σ 11, 21: ὅτι κοῦφον ἐν ὀφθαλμοῖς Κυρίου διὰ τάχους ἐξάπινα πλουτίσαι πένητα. Armut und Reichtum sind nicht ewig, sondern wechseln ab im menschlichen Leben, bald demütigt Gott, bald erhöht er, vgl. S. 66, Z. 3f. (v. u.) mit Σ 7, 11^b: ἔστιν ὁ ταπεινῶν καὶ ἀνυψῶν; Prov. 24, 16. 27, 24. Der Arme wie der Reiche sind von Gott geschaffen Prov. 22, 2; Armut und Reichtum sind Zufall d. h. sie liegen nicht in der Menschen, sondern in Gottes Macht, S. 66 Z. 5f. (v. u.): ܡܣ̈ܟܢܐ ܐܢ̈ܫܐ ܢܚܘܐ ܕܥܘ̈ܬܪܐ ܡܠܟܗܘܢ Prov. 10, 22: ברכת־י׳ היא תעשיר ולא יסף עצב עמה Prov. 11, 24. Σ 11, 11ff. v. 14: ἀγαθὰ καὶ κακὰ, ζωὴ καὶ θάνατος, πτωχεία καὶ πλοῦτος παρὰ Κυρίου ἐστίν. — Die Unterstützung des Armen belohnt Gott, S. 69 Z. 1ff. Σ 4, 1ff. 29, 11: θὲς τὸν θησαυρόν σου κατ' ἐντολὰς Ὑψίστου καὶ λυσιτελήσει σοι μᾶλλον ἢ τὸ χρυσίον; Prov. 14, 31. 17, 5. 19, 17: מלוה יהוה חנן דל וגמלו ישלם לו Gottesfurcht ist das höchste von allen Gütern, ein Schatz für den, der sie besitzt, S. 72 Z. 3ff.:

ܕܚܠ ܡܕܡܢܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܢܩܫܬܐ ܕܚܟܡܬܐ ܗܝ ܕܐܠܗܐ ܘܗܝ ܡܟܠܝܐ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܒܝܫܬܐ ܘܡܫܬܡܠܝܘܬܐ ܗܝ Prov. 1, 7: יראת י״ ראשית דעת; Σ 1, 11 ff. und oft, vgl. Σ. Σαλ. 7, 13 f.

Entscheidend für die Art der Gottesidee wäre eine Stelle. wenn deren Erklärung nicht etwas unsicher wäre. S. 70 Z. 10 heifst es ܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ ܢܡܘܣܐ. ܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ kann nichts anderes heifsen als θεία γραφή, ܢܡܘܣܐ wäre dann Prädikat zu diesem Ausdrucke, giebt aber als solches keinen Sinn; nach dem Zusammenhang erwartet man einen Gedanken, der zu »hält vom Bösen ab« eine Parallele bildet. Es wird im hebr. Original תורה = Weisung, Leitung auf dem Lebenswege — in dieser Bedeutung in den Proverbien sehr gewöhnlich — gestanden haben, welches Wort der Uebersetzer irrtümlich als Gesetz auffafste und mit νόμος wiedergab. Diese Vermutung wird m. E. bestätigt durch S. 66 Z. 3: ܗܢܐ ܢܡܘܣܐ ܕܥܒܕܝܢܐ ܠܐ ܡܥܒܕܝܢܗ; ܢܡܘܣܐ kann auch hier nichts andres bedeuten als Gesetz, giebt aber in dieser Bedeutung hier ebensowenig Sinn wie an der eben behandelten Stelle. Auch hier stand im hebr. Texte תורה = Weisung, Lehre; die Zusammenstellung שנא תורה oder ש׳ תכחת ist bekanntlich in den Proverbien sehr gewöhnlich.

Die meist vereinzelt zerstreuten und auseinandergerissenen Vorschriften und Ermahnungen lassen sich nur schwer und nicht ohne dafs die Gedanken selbst eine Veränderung erleiden systematisch unter zusammenfassenden Titeln behandeln; wir wollen aus diesen und aus praktischen Rücksichten auf eine systematische Behandlung des Stoffes verzichten und so gut wie es geht der Anordnung des Verfassers folgen, indem wir das Zusammengehörige zusammen behandeln.

Die notwendigsten, ältesten und heiligsten Geschäfte

des Menschen sind pflanzen, säen und Kinder zeugen[1]): aber höher als alles das ist der, der das Gedeihen giebt. — Diese Zusammenstellung ist offenbar echt jüdisch; im Uebrigen will der Satz kein streng wissenschaftliches Axiom sein, ebenso richtig sagt z. B. Sirach Σ 29, 21: ἀρχὴ ζωῆς ὕδωρ καὶ ἄρτος καὶ ἱμάτιον καὶ οἶκος καλύπτων ἀσχημοσύνην, oder 39, 26f.: ἀρχὴ πάσης χρείας εἰς ζωὴν ἀνθρώπου, ὕδωρ, πῦρ καὶ σίδηρος καὶ ἅλα κ. τ. λ.

Nach der Gottesfurcht ist das vornehmste Gebot die Liebe zu den Eltern, mit der die Ehrfurcht vor dem Alter verbunden wird: verlache nicht das Alter mit seinen Absonderlichkeiten und Gebrechen, denn auch du wirst alt, S. 65. S. 66 Z. 11 f. (v. u.) vgl. Σ 3, 12f.: τέκνον, ἀντιλαβοῦ ἐν γήρᾳ πατρός σου καὶ μὴ λυπήσῃς αὐτὸν ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ· κἂν ἀπολείπῃ σύνεσιν, συγγνώμην ἔχε, καὶ μὴ ἀτιμάσῃς αὐτὸν ἐν πάσῃ ἰσχύϊ σου. Wer dies Gebot erfüllt, den bringt Gott zu Ehre und Ansehen vor den Menschen. Auch der Siracide beginnt, nach allgemeinen Ermahnungen zur Gottesfurcht, mit diesem Gebote, Σ 3, 1ff. 3, 3f.: ὁ τιμῶν πατέρα ἐξιλάσεται ἁμαρτίας, καὶ ὡς ὁ ἀποθησαυρίζων ὁ δοξάζων μητέρα αὐτοῦ; dieser θησαυρός besteht darin, daſs Gott in der Stunde der Not dem gehorsamen Kinde die den Eltern erwiesene Ehrfurcht anrechnet, Σ 3, 14: ἐλεημοσύνη γὰρ πατρὸς οὐκ ἐπιλησθήσεται, καὶ ἀντὶ ἁμαρτιῶν προσανοικοδομηθήσεταί σοι. Wer dagegen die Eltern verachtet, auf dem ruht Gottes Zorn, S. 65 Z. 7: ܒܪܐ ܕܡܒܣܐ ܐܒܗܬܐ ܕܐܬܒܣܝܘܗܝ ܘܐܬܒܣܝܗ ܡܬܒܣܪ ܘܡܬܒܙܚ ܠܐܠܗܐ ܠܟ ܡܫܡܥܬܗ ܘܟܠ ܒܚܡܬܗ ܡܕܒܪܢܐ. Σ 3, 16: ὡς βλάσφημος ὁ ἐγκαταλιπὼν πατέρα καὶ κεκατηραμένος ὑπὸ Κυρίου ὁ παροργίζων μητέρα αὐτοῦ; Prov. 30, 17. Denn der Vater gab uns das Leben

---

[1]) ܡܟܬܫܐ ist unpassend, da hier menschliche Thätigkeiten genannt werden, und fehlt in der folgenden Aufzählung; die Reihenfolge der menschlichen Thätigkeiten in den beiden Aufzählungen wird schwerlich ursprünglich verschieden gewesen sein.

und die Mutter hat uns mit Schmerzen zur Welt gebracht, S. 66 Z. 13 f. (v. u.): ܘܠܐ ܬܫܒܘܩ ܕܝܠܕܬܟ ܐܡܟ ܡܟܐܒܐܝܬ ܕܚܒ̈ܠܐ ܡܬܢܣܒܝܢ ܫܡܠܟܝܢ ܒܚܘܪܫܗ ܘܗܘ ܡܛܠ ܟܠܝ ܟܠ ܕܐܢܫܐ ܕܡܬܐܠܕ ܡܢܗ S. 68 Z. 8 f. (v. u.) vgl. Σ 7, 27 f.: ἐν ὅλῃ καρδίᾳ δόξασον τὸν πατέρα σου καὶ μητρὸς ὠδῖνας μὴ ἐπιλάθῃ· μνήσθητι ὅτι δι' αὐτῶν ἐγενήθης καὶ τί ἀνταποδώσεις αὐτοῖς καθὼς αὐτοὶ σοί; Vergifs nie, dafs du den Eltern alles verdankst: wenn du auch noch so hoch in der Welt steigst, du bleibst doch ihr Kind, S. 71 Mitte. Dulde nicht, dafs dein Vater oder deine Mutter geschmäht und ihr Andenken gelästert wird: um der Eltern willen scheue keinen Streit, S. 71, Z. 4 f.: ܟܘܢ ܥܡܝ ܕܝܠܢܐ ܕܟܠܟܘܢ ܐܣܘܦ ܘܪ̈ܘܕܝܦܘܬܐ ܕܐܒܘܟܝ ܠܐ ܬܫܒܘܩ ܠܗ. Σ 30, 6 wird der Vater glücklich gepriesen: ἐναντίον ἐχθρῶν κατέλιπεν ἔκδικον.

Pflicht der Eltern ihren Kindern gegenüber aber ist es, sie abzuhalten von den vielen Versuchungen, denen die Jugend ausgesetzt ist und sie zu tüchtigen Menschen zu erziehen; lafs dein Kind nicht müfsig gehen S. 70 Z. 8 f. — πολλὴν γὰρ κακίαν ἐδίδαξεν ἡ ἀργία, Σ 30, 37. Dazu dienen die Schulen, in denen der Lehrer dem Schüler Weisung giebt, wie er sein Leben zum Wohlgefallen Gottes und der Menschen führen kann. Der zusammenfassende Name für diesen Unterrichtsgegenstand ist ܚܟܡܬܐ (ܝܘܠܦܢܐ ܕܚܟܡܬܐ, Studium der Weisheit), חכמה, σοφία; sie bestand hauptsächlich in Klugheitsmafsregeln, wie man sich in schwierigen Lagen des Lebens benehmen soll. Die Lehrer dieser »Weisheit« waren die חכמים, σοφοί, auch ἀρχαῖοι, γέροντες genannt, vgl. weiter unten. Unter den Weisheitsvorschriften waren die wichtigsten die, welche Anweisung gaben, wie man, besonders vor mächtigen und vornehmen Personen, sich klug und bescheiden ausdrückt und zur rechten Zeit das rechte Wort anwendet, S. 65 Z. 10 ff. Σ 8, 8 f.: μὴ παρίδῃς διήγημα σοφῶν καὶ ἐν ταῖς παροιμίαις αὐτῶν ἀναστρέφου· ὅτι παρ' αὐτῶν μαθήσῃ παι-

δείαν καὶ λειτουργῆσαι μεγιστᾶσιν. Μὴ ἀστόχει διηγήματος γερόντων καὶ γὰρ αὐτοὶ ἔμαθον παρὰ τῶν πατέρων αὐτῶν· ὅτι παρ' αὐτῶν μαθήσῃ σύνεσιν καὶ ἐν καιρῷ χρείας δοῦναι ἀπόκρισιν. Inbetreff der Erziehung der Kinder ermahnt besonders der Siracide die Eltern, die Kinder in strenger Unterordnung zu halten, ihren Eigenwillen zu brechen, ihnen nicht nachzugeben, ja ihnen überhaupt nicht zu zeigen, dafs man sie liebt, Σ 30, 1 ff. v. 9: τιθήνησον τέκνον καὶ ἐκθαμβήσει σε, σύνπαιξον αὐτῷ καὶ λυπήσει σε. Glücklich der Mann, der gute und wohlerzogene Kinder hinterläfst: sie sind sein Schmuck, sein Stolz, seine Freude; deshalb ermahnt der Dichter in unseren Text S. 68 Z. 13[1]): ܒܒܢܘ̈ܗܝ ܚܕܐ ܐܒܐ ܐܢܘܢ ܠܗ̇ ܚܕܘܬܐ Σ 25, 7. 30, 4. Prov. 10, 1: בן חכם ישמח אב. Aber bei aller Freude über deine Kinder gieb dich keinem thörichten Vertrauen hin, Σ 35, 21 f.: μὴ πιστεύσῃς ἐν ὁδῷ ἀπροσκόπῳ καὶ ἀπὸ τῶν τέκνων σου φύλαξαι; vergifs nicht, dafs sie auf deinen Tod warten, um an deiner Stelle das Ererbte zu geniefsen, S. 68 Z. 14 ff.[2]). Begehe ja nicht die Thorheit, dich des Rechtes über dein Eigentum bei deinen Lebzeiten zu begeben, Σ 30, 28: υἱῷ καὶ γυναικί, ἀδελφῷ καὶ φίλῳ μὴ δῷς ἐξουσίαν ἐπὶ σὲ ἐν ζωῇ σου. καὶ μὴ δῷς ἑτέρῳ τὰ χρήματά σου, ἵνα μὴ μεταμεληθεὶς δέῃ περὶ αὐτῶν. v. 30: κρεῖσσον γάρ ἐστι τὰ τέκνα δεηθῆναί σου ἢ σὲ ἐμβλέπειν εἰς χεῖρας υἱῶν σου.

So sehr die Eltern glücklich zu preisen sind, deren Kinder wohlgeraten sind, eben so mufs man den Mann beklagen, der ungeratene Söhne hat. Böse und thörichte Kinder sind der Aerger der Eltern, der Fluch des Vaters und die Schande der Mutter, es wäre besser, wenn sie gar nicht geboren wären; den unglücklichen Eltern bleibt

---

[1]) Falsch übersetzt bei Land; zur Form vgl. Eccl. 11, 9.

[2]) S. 68 Z. 14 ist übrigens statt ܒܢ̈ܝ ܐܚ̈ܐ offenbar zu lesen ܒܢܝ̈ܐ, denn im Folgenden werden nicht Brüder und Bruderskinder gegenübergestellt, sondern Brüder und eigne Kinder.

nichts weiter übrig, als Gott zu bitten, dafs er das ungeratene Kind möglichst bald sterben lasse, Σ 16, 1 ff. v. 3: κρείσσων εἷς ἢ χίλιοι καὶ ἀποθανεῖν ἄτεκνον ἢ ἔχειν τέκνα ἀσεβῆ; 22, 3ª: αἰσχύνη πατρὸς ἐν γεννήσει ἀπαιδεύτου, Prov. 10, 1.

Mitten unter diesen Ausführungen über das fünfte Gebot[1]) findet sich eine kurze Warnung vor der Uebertretung des sechsten: denn das Schwert ist in die Mitte gelegt d. h. wer Menschenblut vergiefst, des Blut soll wieder durch Menschen vergossen werden. S. 65 Z. 9 ff. (v. u.) behandelt der Verfasser das Gebot: Du sollst nicht ehebrechen. Die Füfse des ehebrecherischen Weibes, sagt er in Anlehnung an Prov. 7, 11, haben keine Ruhe: sie läuft herum in den Ecken auf den Gassen und sucht ihre Buhlen. Die Warnung vor dem Ehebruch nimmt bekanntlich in allen Schriften dieser Art einen aufserordentlich grofsen Raum ein; in Prov. 1—9 ist sie das eine Hauptthema und in der Weisheit des Siraciden giebt es selten einen gröfseren Zusammenhang, in dem nicht vor dieser Sünde gewarnt würde. Als die syrische Invasion das Judentum in seiner Existenz bedrohte, sahen die Schriftgelehrten in ihr hauptsächlich die Strafe für den Ehebruch und die vielen Unzuchtssünden, die in Jerusalem offen und geheim betrieben wurden, ψ. Σαλ. 1. 2, 13 ff. 7, 8 ff. vgl. 15, 7 f. Die ausführlichsten Stellen im Sirach sind Σ 9, 1 ff. und 23, 16 ff. Als Hauptgründe für die weite Verbreitung des Ehebruches erscheinen die Vernachlässigung des eigenen Eheweibes und die geringe Achtung, in der die Ehe vermöge ihrer leichten Auflösbarkeit stand; dazu kommt die hohe Wertung des Kindersegens und besonders eines κληρονόμος Σ 23, 22 ff. In

[1]) Die Worte S. 65 Z. 9: [illegible] passen nicht in ihren jetzigen Zusammenhang und stehen S. 68 Z. 7 (v. u.) an ihrer richtigen Stelle.

der Weisheit Salomonis tritt dieser Grund — die Furcht vor der Schande der ἀτεκνία — besonders deutlich hervor, vgl. 3, 13: ὅτι μακαρία στεῖρα ἡ ἀμίαντος, ἥτις οὐκ ἔγνω κοίτην ἐν παραπτώματι, ἕξει καρπὸν ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν; vgl. auch Σ 42, 10. Solche in Sünden empfangene Kinder haben keinen Bestand und bringen keinen Segen: sie sterben frühzeitig, schmachbeladen, namenlos, Σ Σαλ. 3, 16: τέκνα δὲ μοιχῶν ἀτέλεστα ἔσται, καὶ ἐκ παρανόμου κοίτης σπέρμα ἀφανισθήσεται; 4, 1: κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς, v. 3. — Aber auch den Mann, der mit seinem Weibe nicht recht handelt, haſst Gott; wer sich z. B. mit seiner Dienstmagd vergeht, wird Gottes Strafe nicht entrinnen, S. 71, Z. 5 ff. vgl. Σ 41, 21 f. Darin lag die Quelle und Ursache des häufigen Ehebruches, daſs der Mann in dieser Beziehung eine groſse Freiheit genoss; wenn er sein Weib böswillig verlieſs und seinen Durst an fremdem Wasser stillte, so hatte das Weib keine gesetzlichen Mittel in der Hand, ihn zur Pflicht zu zwingen, während der Ehemann das Recht hatte, eine ihm miſsliebige Frau in aller Form zu verstoſsen. Der Siracide ermahnt öfters die Ehemänner, ihre Pflichten gegen ihre Frauen zu erfüllen und diese nicht leichtsinnig zu verstoſsen, ein Zeichen, daſs es ganz in dem Willen der Männer lag, wie sie mit ihren Weibern verfahren wollten. Wenn der Ehebruch herauskam, brachte er dem betreffenden groſse Schande, S. 69, Z. 7 ff. Bei dem Siraciden fürchtet sich der nächtliche Ehebrecher nicht vor Gott und seiner Strafe, sondern vor den Menschen, daſs seine Sünde ruchbar werden möchte, Σ 23, 16 ff., und dem ehebrecherischen Weibe droht der Dichter mit der Schande und Verachtung der ganzen Gemeinde, die sie über sich und ihre Kinder bringen wird, 23, 22 ff. Ehebruch ist der Weg zum Untergang, wer die Ehe bricht, geht zu Grunde, S. 69, Z. 12. So heiſst es Prov. 2, 18 f. von der Ehebrecherin, daſs ihre Wohnung herunter zum Tode reicht

und ihre Wege in die Scheol führen: wer auf ihnen wandelt, kommt nicht wieder an's Lebenslicht. Prov. 7, 27: דרכי שאול ביתה יורדות אל־חדרי־מות:. Gewöhnlich mufste der Ehebrecher dem geschädigten Ehemanne ein Sühnegeld geben, כפר (oder שחד) genannt (Prov. 6, 35); eine Anspielung auf diese Sitte ist vielleicht in den Worten S. 69, Z. 7f. enthalten. Der Ehebruch wird neben ܓܘܪܐ auch durch ܓܢܒܘܬܐ oder ܓܢܒ bezeichnet, eine Ausdrucksweise, die bekanntlich in den Proverbien sehr gewöhnlich ist und z. B. der Schilderung Prov. 9 zu Grunde liegt. Auf dieser Redeweise beruht vielleicht die folgende Warnung des Weisen: halte deinen Sohn fern von Hurerei und deinen Knecht vom Wirtshaus; denn beides lernt zum Diebstahl an. Unter Hurerei werden wir die Unzucht mit ledigen Personen zu verstehen haben, die zur damaligen Zeit ebenfalls sehr verbreitet war. Aus dem Siraciden wissen wir, dafs die Verführung der Jugend durch πόρναι und ψάλλουσαι eine sehr grofse war, Σ 9, 4ff. Prov. 23, 27ff. ψ Σαλ. 2, 13. Die Hurerei erschiene hier als Schritt zum Ehebruch; doch ist es vielleicht natürlicher, ܓܢܒܘܬܐ einfach als Diebstahl zu verstehen. Die Huren, Sängerinnen u. s. w. lassen sich natürlich ihre Gefälligkeiten bezahlen — vgl. Prov. 29, 3: רעה זונות יאבד הון, Σ 9, 6 — und so treibt die Lust zum Stehlen. Sicher ist dies der Sinn bei der anderen Warnung: der Knecht, der den Wein liebt, mufs seinen Herrn schliefslich bestehlen, um trinken zu können, denn ἐργάτης μέθυσος οὐ πλουτισθήσεται heifst es Σ 19, 1 und im folgenden Verse sagt der Verfasser, Wein und Weiber zusammenfassend: οἶνος καὶ γυναῖκες ἀποστήσουσιν συνετούς, καὶ ὁ κολλώμενος πόρναις τολμηρότερος ἔσται. Prov. 21, 17: איש מחסור אהב שמחה אהב יין ושמן לא יעשיר; Prov. 23, 20: אל תהי בסבאי יין בזללי בשר למו:.

Im Anschlufs hieran behandelt der Verfasser (S. 65 Z. 6ff. v. u.) das Benehmen beim Gastmahl, besonders beim Wein-

gelage; trink nicht gierig, sondern langsam und ruhig, damit du dich beim Weine nicht erhitzest und zum thörichten Prahler und Zänker wirst, denn לץ היין המה שכר וכל־שגה בו לא יחכם: heifst es Prov. 20, 1 und 23, 29 f. ruft der Dichter aus: למי אוי למי אבוי למי מדינים למי שיח למי פצעים חנם למי חכללות עינים: למאחרים על־היין לבאים לחקור ממסך:; aber vergifs nicht, dafs beides gleich schlimm ist: wenn du zu wenig trinkst, wirst du verachtet und trinkst du dich voll, so wirst du verspottet (falsch bei Land). — Die Vorschriften über das Benehmen beim Gastmahl waren ein sehr wichtiges Stück des Unterrichtes bei den alten חכמים; sie schärften ihren Zöglingen ganz genau ein, bei wem sie zu Gaste gehen sollten, bei wem nicht, wie sie sich bei Tische legen sollten, wie sie sich Speisen zu nehmen hatten, wie und wieviel sie essen sollten, wie man sich bei der Unterhaltung benimmt, wann es Zeit sei aufzustehen u. s. w. Geh' nicht beim Geizigen zu Tisch, der es dir nicht gönnt, Prov. 23, 6, leg dich bei Tische nicht oben an, Prov. 25, 6 (Luc. 14, 7 ff.), warte bis die andern sich nehmen, greif nicht hastig nach allen Seiten, fahr nicht gierig mit einem andern zusammen in das τρυβλίον (Matth. 26, 23), ifs dem Gastgeber nicht seine Leckerbissen weg, Prov. 23, 3. 6, überfüll dich nicht, sondern stehe genügsam und zum guten Beispiel von allen zuerst auf, damit du kein Alpdrücken im Schlafe bekommst, — alle diese Vorschriften galten für sehr wichtig; nachdem der Siracide in der interessanten Stelle 34, 12 ff. diese Ermahnungen gegeben, schliefst er v. 22: ἄκουσόν μου τέκνον καὶ μὴ ἐξουδενήσῃς με, καὶ ἐπ' ἐσχάτῳ εὑρήσεις τοὺς λόγους μου, — um im zweiten Teile die Anstandsregeln aufzustellen, die man bei einem Weingelage beobachten mufs. Als oberste Regel verkündet er: übernimm dich nicht im Weine; der Wein ist gut, ein Lebenstrank für den Menschen, wenn er mit Maafs und Ruhe genossen wird, 34, 27 f.: ἔφισον ζωῆς οἶνος ἀνθρώπῳ, ἐὰν πίνῃς αὐτὸν μέτρῳ

αὐτοῦ· τίς ζωὴ ἐλασσουμένῳ οἴνῳ; καὶ αὐτὸς ἔκτισται εἰς εὐφροσύνην ἀνθρώποις, aber im Uebermafs getrunken erzeugt er ärgerliche Reden, leere Prahlerei, Zank, Streit und schliefslich Wunden und Beulen, v. 29 ff. Prov. 23, 29 f. In Kapitel 35 folgen noch Regeln für den, dem das Ehrenamt des Präsiden bei dem Gelage übertragen worden ist und abschliefsend Vorschriften, wie man sich im Gespräche, während der Musik u. s. w. benehmen soll.

Der ohne Zusammenhang sich anschliefsende Spruch S. 66 Z. 3 f. enthält eine Gegenüberstellung der Faulheit und des Fleifses: Weisung und Leitung hafst, wer zur Unzeit schläft, denn ein solcher Schlaf bringt Tod und Verderben, d. h. Bettelarmut. Deshalb ermahnt der Verfasser der Proverbien, Prov. 20, 13: אל תאהב שנה פן[1] תורש פקח עיניך שבע לחם: vgl. 19, 15: עצלה תפיל תרדמה ונפש רמיה תרעב, 6, 9—11. 24, 33 f. Die Folge der Langschläferei ist Verarmung und Bettelei; der Hunger und die Blöfse solcher Armut verdient kein Mitleid, sondern Verachtung. In den Proverbien wird öfters über die Trägheit gespottet, die zu faul ist, um die Hand aus der Schüssel zum Munde zu führen, Prov. 19, 24, und allerlei Gründe erfindet, um die Unthätigkeit vor sich und andern zu rechtfertigen: bald ist ein Löwe auf dem Felde, bald lauert ihm ein Mörder auf, Prov. 22, 13 (leg. רצח) 26, 13. So läfst der Faule sein Eigentum verkommen: Disteln und Nesseln wachsen auf seinem Acker und die Mauer um seinen Weinberg verfällt, Prov. 24, 30 ff. Wie schön ist dagegen die fleifsige und emsige Thätigkeit! Der Fleifsige hat immer sein Brot, er braucht nicht zu betteln; sein Antlitz ist froh und zufrieden, — er braucht kein trauriges Gesicht zu machen vor den Leuten, um gutherzige Geber zu finden; selbst wenn er es mit seiner Hände Arbeit nicht weit vorwärts bringt, trifft ihn kein Tadel — es giebt ja viele,

---

[1] תורש = תרש.

die sich fleifsig mühen und abarbeiten und doch zu keinem Reichtum kommen, denn der Reichtum ist eine Gabe Gottes, die er nach seinem Gutdünken verteilt. Prov. 10, 22 vgl. weiter unten.

Im Folgenden (S. 66 Z. 7ff.) fordert der Verfasser nochmals zur Ehrerbietung gegen die Eltern und das Alter auf und erzählt bei dieser Gelegenheit eine Anekdote von Homeros, die man sonst ähnlich von dem Gesetzgeber (Z. 13 ܡܡܠܟ !) Solon berichtet und die in dem Munde unsres Spruchdichters besonders bemerkenswert ist[1]). Hieran schliefst sich die Mahnung: verachte nicht die Armut![2]) denke daran, dafs es Gott ein Leichtes ist, in einem Augenblicke den zu Reichtum und Ansehen zu erheben, der so schlimm gefallen ist, dafs ihn alle Menschen verloren geben. Reichtum und Armut sind Zufall, d. h. Gaben Gottes, die er nach seiner Willkür verleiht und abwechseln läfst: heute arm, morgen reich und umgekehrt — denn weder Armut noch Reichtum sind ewig, Prov. 27, 24. Deshalb hüte dich, dafs es dir nicht ebenso geht wie dem Armen; denn ich habe schon oft gesehen, wie einer, der einen anderen töten wollte, selbst getötet wurde und der Gefährdete von Gott das Leben erhielt. — Der Gedanke, dafs Armut und Reichtum von Gott verhängt werden, begegnet bei den Spruchdichtern sehr häufig, s. bereits oben, vgl. besonders Σ 11, 11ff. v. 14: ἀγαθὰ καὶ κακά, ζωὴ καὶ θάνατος, πτωχεία καὶ πλοῦτος παρὰ Κυρίου ἐστίν, v. 21. Prov. 10, 22. 11, 24. Auch den Gerechten läfst Gott oft straucheln und fallen, hebt ihn aber immer wieder in die

[1]) Das Original jener Anekdote scheint Herod. I, 137 zu sein: ἀποκτεῖναι δὲ οὐδένα κω λέγουσι (οἱ Πέρσαι) τὸν ἑωυτοῦ πατέρα οὐδὲ μητέρα, ἀλλὰ ... πᾶσαν ἀνάγκην φασὶ ἀναζητεόμενα ταῦτα ἂν εὑρεθῆναι ἤτοι ὑποβολιμαῖα ἐόντα ἢ μοιχίδια· οὐ γὰρ κ. τ. λ.

[2]) Die Worte S. 66 Z. 19: ܘܡܛܠ ܡܣܟܢܘܬܐ ܠܐ ܬܒܣܐ gehören offenbar als Thema vor ܡܛܠ Z. 21. ܕܢܦܠ ܒܝܫ heifst: der schlimm gefallen ist: ܒܝܫ adverbiell = hebr. רע.

Höhe, Prov. 24, 16. Aus diesem Glauben wird überall in der Spruchlitteratur der Gedanke abgeleitet: deshalb spotte nicht über den Armen! Denn du weifst ja nicht, ob dich Gott nicht in der nächsten Stunde ebenso demütigt wie jenen, Σ 7, 11: μὴ καταγέλα ἄνθρωπον ὄντα ἐν πικρίᾳ ψυχῆς αὐτοῦ. ἔστιν γὰρ ὁ ταπεινῶν καὶ ἀνυψῶν. Sei nicht hochmütig, Gott hafst die Hochmütigen, S. 69, Z. 14. Prov. 16, 4 u. o. und Hochmut kommt vor dem Fall, Prov. 16, 18: לפני שבר גאון ולפני כשלון גבה רוח, 18, 12. 15, 33. Wer sein Ohr dem Flehen des Armen verschliefst, auf dessen Bitten wird auch Gott in der Stunde der Not nicht hören, Prov. 21, 13. Wenn dich der Arme verflucht, so vernimmt Gott seinen Fluch und rächt deine Hartherzigkeit und deinen Stolz, Σ 4, 6. Ja sogar wenn dein Feind fällt, sollst du nicht über seinen Sturz jubeln, damit es nicht Gott hört und sein Elend abkürzt Prov. 24, 17f. Nicht verachten sollst du den, der sein Geld und sein Ansehen verloren hat, sondern ihn ehren wie zuvor und ihn mit Geld unterstützen und ihm aus seiner Armut heraushelfen, oder ihm wenigstens freundlich zureden, S. 69, Z. 1 ff. Σ 7, 32: πτωχῷ ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου. — Leihe dem, der in Not ist, Geld dar und lafs dich nicht durch die Angst, dafs du es verlieren könntest, von der Barmherzigkeit abhalten; denke an Gottes Gebot, das du erfüllst, wenn du dem Gefallenen mit deinem Reichtum aufhilfst, selbst auf die Gefahr hin, dein Geld nie wieder zu sehen, Σ 29, 1 ff. 8 ff. Schicke den Armen nicht weg mit der Aufforderung, er solle morgen wieder kommen, wenn du es doch hast, ihm zu helfen, Prov. 3, 27f. Vermagst du ihm nicht zu helfen, so kannst du ihm wenigstens eine freundliche Tröstung sagen, Σ 4, 8: κλῖνον πτωχῷ τὸ οὖς σου καὶ ἀποκρίθητι αὐτῷ εἰρηνικὰ ἐν πραΰτητι. Wenn du dein Geld in den Dienst der barmherzigen Liebe stellst, um der Gebote Gottes willen, so wirst du dir einen Schatz bei Gott erwerben, der dir in allen Nöten und Gefahren helfen

wird, Σ 29, 12 f.; denn eine solche ἐλεημοσύνη geht nicht verloren, sondern bleibt Gott im Gedächtnis und wenn die Not an den Menschen kommt, erinnert sich der Vergelter der guten Werke desselben und kürzt die Strafzeit ab, Σ 3, 14 f. 30: πῦρ φλογιζόμενον ἀποσβέσει ὕδωρ καὶ ἐλεημοσύνη ἐξιλάσεται ἁμαρτίας, 7, 32. Wer dem Armen hilft, ehrt Gott in ihm, der ihn geschaffen hat, Prov. 14, 31. (22, 2). Wer milde von seinem Brote dem Hungernden mitteilt, wird gesegnet werden, Prov. 22, 9, und Mangel wird ihm fern bleiben, Prov. 28, 27. Schön und prägnant sagt der Dichter Prov. 19, 17: מלוה י׳ חונן דל וגמלו ישלם לו. Selbst wenn der Verarmte dein Feind war, sollst du ihm barmherzig speisen und tränken, sollst nicht denken: jetzt kann ich mich an ihm rächen, und dein Lohn wird grofs sein bei Gott, Prov. 25, 21 f. 24, 29.

Wenn du ein Weib nehmen willst, so sieh' vor allen Dingen, dafs sie nicht eine böse Zunge hat; denn ein zänkisches Weib ist die Scheol und ein schlimmer Mann ist der Tod (S. 66 Z. 1 v. u.). — Es giebt keine schrecklichere Plage als ein geschwätziges böses Weib, Σ 25, 13[b]: πᾶσαν πονηρίαν καὶ μὴ πονηρίαν γυναικός. Eher mit Löwen und Drachen wohnen, als mit einem bösen Weibe zusammen. Was ein sandiger Anstieg, in dem man sich vergebens abmüht weiter zu kommen, für die schwachen Füfse eines alten Mannes ist, das ist ein Weib mit böser Zunge für ihren friedliebenden Ehemann Σ 25, 16. 20. Lieber in menschenleerer Wüste wohnen oder auf der Dachkante sitzen, als die Schmähreden des zanksüchtigen Weibes im Hause mit anhören! Prov. 21, 9. 19. Wie die Dachtraufe am Regentage unerschöpflich das plätschernde Wasser laufen läfst, so strömen unaufhörlich die Schimpf- und Scheltworte von der Zunge des bösen Weibes, Prov. 19, 13. 27, 15. Sie verbittert ihrem Manne das Leben, verkürzt ihm die Jahre, wie der Knochenfrafs in den Gebeinen zehrt sie an seiner Kraft, Prov. 12, 4. Das Schlimmste aber ist, wenn zwei

zungenfertige Weiber gegenseitig an einander geraten, Σ 26, 6. — Deshalb höre nicht auf das Geschwätz eines schlimmen Weibes, wenn sie über ihren Eheherrn bei dir lästert; denn sie ist selbst Schuld daran, wenn ihm die Geduld ausgeht und Unzufriedenheit und Zank in dem Hause herrscht, S. 70—71. Glücklich ist dagegen der Mann zu preisen, der ein gutes, d. h. in erster Linie schweigsames, züchtiges und fleifsiges Weib besitzt! Sein Leben fliefst in Frieden dahin und seine Jahre verdoppeln sich, Σ 26, 1 ff. Ein sanftes Weib zu besitzen, ist eine besondere Gnadengabe Gottes, die er nur seinen Auserwählten verleiht, Σ 26, 14. In einem Hause, wo eine solche Frau waltet, herrscht jene emsige stille Geschäftigkeit und erblüht jene behagliche Wohlhabenheit, die Prov. 31, 10 ff. so schön geschildert wird.

Der folgende Spruch (S. 67 Z. 2) enthält eine Mahnung zur Gottesfurcht: fürchte Gott, so wird er dich erretten, wenn du ihn anrufst in der Not. Denn auch die Frommen und Gottesfürchtigen fallen in Bedrängnisse, auch ihnen schickt Gott allerlei Ungemach, Prov. 24, 16. Aber er thut es bei dem Frommen nicht, um ihn zu vernichten, sondern um ihn zu prüfen, ob Gott wirklich sein einziger Trost im Himmel und auf Erden ist; wenn der Fromme in der Anfechtung treu bei Gott bleibt, dann hört der Herr auf sein Flehen und reifst ihn aus dem Abgrunde der Not, Σ 4, 17 ff. Denn Gott hat noch nie seine Gläubigen im Stich gelassen: blickt hin auf die vergangenen Geschlechter und seht, wer hat Gott vertraut und ist doch zu Schanden geworden, wer blieb in der Gottesfurcht und wurde verlassen? wer hat ihn angerufen und der Herr wandte sich nicht zu ihm? Barmherzig und gnädig ist Gott und vergiebt Sünde und errettet aus der Zeit der Bedrängnis, Σ 2, 10 ff. 36, 1. — Der Verfasser der Proverbien drückt denselben Gedanken so aus: die צדקה errettet in der Stunde der Not von dem Tode, d. h. der צדיק, der die

Gebote des Herrn aus Gottesfurcht erfüllt, wird wegen dieser seiner צדקה von Gott aus dem Verderben erlöst, in dem der רשע untergeht.

Die sich hieran anschliefsende Warnung: freue dich nicht über den Gestorbenen, denn wir müssen ja alle sterben — findet sich wörtlich in Σ 8, 7: μὴ ἐπίχαιρε ἐπὶ νεκρῷ· μνήσθητι ὅτι πάντες τελευτῶμεν. Es ist thöricht, sich über den toten Feind zu freuen, denn der Tod hat ihn ja allen Qualen und Nöten des Lebens entrückt; vielmehr, wenn du dich wirklich an deinem Feinde gerächt sehen willst, so bitte Gott, dafs er bittere Armut über ihn verhänge und ihn leben lasse, damit er alle Widerwärtigkeiten des Daseins durchkosten mufs. — Ueber die Lebensanschauung, die in diesem Satze zu Tage tritt, werden wir später bei Gelegenheit reden; es ist offenbar dieselbe, aus der heraus der Prediger spricht: טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הולדו:, Eccl. 7, 1.

Zwischen Brüdern, beginnt die folgende Strophe, sollst du dich nicht eindrängen und nicht den Schiedsrichter unter ihnen spielen wollen; wenn sich Brüder zanken, was gehts dich an? sie werden sich schon wieder vertragen, aber dich werden sie verachten. — In Prov. 6, 19 werden unter denen, die dem Herrn ein Greuel sind, auch die genannt, die sich in die Angelegenheit von Brüdern einmischen und statt Frieden Hafs und Zank und Prozesse stiften. Auch der Siracide warnt 7, 6 vor dem gefährlichen Amte des Richters: μὴ ζήτει γενέσθαι κριτής. Lafs die Streitenden in Ruhe, gehe dem Zank ans dem Wege! Σ 11, 9. Wo du weifst, dafs Streit ist, da gehe nicht hin; du holst dir blofs Hiebe und machst dir Ungelegenheiten mit dem Gericht. Meide jede Gelegenheit, die dich mit Jemandem in Streit bringen könnte. Mit mächtigen und reichen Leuten lafs dich in kein Wortgezänk ein, mit Worten fängt's an und mit Schlägen hört's auf! Σ 28, 8ff. 27, 15. 22, 24: πρὸ πυρὸς ἀτμὶς καμίνου καὶ καπνός, οὕτως

πρὸ αἱμάτων λοιδορίαι. Einen jähzornigen Mann wähle dir nicht zum Weggefährten und mit einem hitzigen Menschen geh' nicht allein über Land, damit dir kein Unglück zustöfst, Σ 8, 1 ff. 15 f. Prov. 22, 24: אל תתרע את־בעל אף ואת־איש חמות לא תבוא: Vor Gewalthabern nimm dich besonders in Acht, dafs du keinen Anstofs erregst, Σ 9, 13.

Wenn du aber in so einen Streit verwickelt wirst, so hüte dich ja, dafs du kein falsch Zeugnis ablegst. Auch diese Warnung, die in der Proverbienlitteratur aufserordentlich häufig ist, ist in den damaligen Zeitverhältnissen begründet. Es gab solche, die aus falschen Angaben und Zeugenspielen ein Geschäft machten; in den Proverbien werden sie gewöhnlich durch עד־שקר oder נלוז ,יפיח־כזבים ועקש ,מדבר־התהפכות, bezeichnet, vgl. Prov. 1—4. 6, 19. 12, 17. 20. 22. 14, 5. 16, 28. Wer den Sykophanten und falschen Zeugen spielt, ist ein Greuel vor Gott, Prov. 6, 19; er wird nicht ungestraft bleiben, Prov. 19, 5, sondern elend zu Grunde gehen, Prov. 21, 28. — Nach einer Ermahnung: liebe den ehrlichen Erwerb und hasse den Diebstahl, bringt der folgende Spruch die Warnung: gieb dich nicht mit einem schlechten Menschen auf der Strafse ab, damit du nicht, wenn du mit ihm sprichst, für seines gleichen gehalten wirst, oder, wenn du nicht auf ihn hörst, Streit und Zank bekommst. Insofern in diesem Spruch die Mahnung liegt, jeder Gelegenheit zum Streite aus dem Wege zu gehen, berührt er sich mit der zuletzt behandelten Stelle; zu der Warnung: mit einem schlechten Menschen verkehre nicht, damit du keinen bösen Leumund bekommst, bietet auch die übrige Spruchlitteratur Parallelen, vgl. Σ 13, 1: ὁ ἁπτόμενος πίσσης μολυνθήσεται, καὶ ὁ κοινωνῶν ὑπερηφάνῳ ὁμοιωθήσεται αὐτῷ; 22, 13^b: φύλαξαι ἀπ' αὐτοῦ (ἄφρονος), ἵνα μὴ κόπον ἔχῃς, καὶ οὐ μὴ μολυνθῇς ἐν τῷ ἐντιναγμῷ αὐτοῦ; Prov. 13, 20: הלך את־חכמים יחכם ורע כסילים ירע 22, 24 f. Wenn dir dein Umgang mit den Schlechten Schaden bringt, brauchst du für den Spott

nicht zu sorgen und auf Mitleid nicht zu rechnen vgl. Σ 12, 13f.: τίς ἐλεήσει ἐπαοιδὸν ὀφιόδηκτον καὶ πάντας τοὺς προςάγοντας θηρίοις; οὕτως τὸν προςπορευόμενον ἀνδρὶ ἁμαρτωλῷ καὶ συνφυρόμενον ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτοῦ. — Im Zusammenhang mit dieser Warnung steht der Inhalt des folgenden Spruches (S. 67 Z. 9 v. u.) — mit einem schlechten d. h. faulen Knechte sollst du keine Gastfreundschaft pflegen; denn wenn er, um die Kosten des Verkehrs zu bestreiten, stiehlt, heifst es, du habest ihn zum Dieb gemacht, — der aber zu einem ganz neuen Thema, dem von dem faulen Knecht und dem fleissigen Arbeiter, überleitet. Den faulen Knecht sollst du hassen, wie er auch vor Gott ein Greuel ist, und den fleissigen lieben. Zu der Beurteilung der Faulheit und des Fleifses vgl. bereits oben. Aehnlich ermahnt der Siracide 7, 20f. den Herrn: μὴ κακώσῃς οἰκέτην ἐργαζόμενον ἐν ἀληθείᾳ μηδὲ μίσθιον διδόντα ψυχὴν αὐτοῦ· οἰκέτην ἀγαθὸν ἀγαπάτω σου ἡ ψυχή· μὴ στερήσῃς αὐτὸν ἐλευθερίας; geh' freundlich mit ihm um, damit er dir nicht wegläuft, 30, 40. Dagegen den nichtsnutzigen und faulen Knecht soll man auch dementsprechend behandeln, 30, 35f.: ζυγὸς καὶ ἱμὰς κάμψουσιν τράχηλον καὶ οἰκέτῃ κακούργῳ στρέβλαι καὶ βάσανοι. Den Faulen — damit schliefst dieser Abschnitt — giebt Gott in die Sklaverei, aber den fleifsigen Mann erhebt er zu Ehre und Ansehen. Wer faul ist, verarmt, wird gepfändet und von Haus und Hof getrieben, so dafs er betteln oder als Tagelöhner arbeiten mufs. Σ 29, 18. Prov. 12, 24: יד חרוצים תמשול ורמיה תהיה למס.

Nach einem Verse, der den Abscheu vor dem lüsternen Greise ausdrückt — vgl. Σ 25, 2: τρία εἴδη ἐμίσησεν ἡ ψυχή μου . . . . γέροντα μοιχὸν ἐλαττούμενον συνέσει — und der Mahnung, auf dem geraden Wege zu bleiben — Prov. 21, 16 — und dem Streit und teuren Prozessen aus dem Wege zu gehen, haben wir S. 68 Z. 7ff. ein gröfseres zusammenhängendes Stück, das wiederum eine Klugheitsmafsregel für das Benehmen beim Gelage giebt, vgl. be-

reits oben und weiter unten. Wenn du, so lautet die Vorschrift, bei einem Gastmahl mit vielen zusammen bist, so hüte dich, vor ihnen deinen gefüllten Beutel zu zeigen, damit sie nicht von dir borgen und nicht an's Bezahlen denken; und wenn du sie mahnst, bekommst du Zank mit ihnen, verlierst dein Geld und wirst noch obendrein ihr Feind. — Man soll ja freilich dem Verarmten borgen und mit seinem Geld aufhelfen, wie wir oben gesehen haben, und der Verfasser der Proverbien sowohl wie der Siracide drohen mit dem schwersten göttlichen Zorne dem, der Herz und Hand vor dem Armen zuschliefst; aber ebenso eindringlich findet sich bei beiden dieselbe Mahnung wie in unserem Spruche: borge nicht leichtsinnig, siehe zu, wem du leihst! Vor allen Dingen borge keinem mächtigen und angesehenen Manne: wenn du einem solchen leihst, ist dein Geld so gut wie verloren, Σ 8, 12. Es giebt viele, die borgen von dem andern überhaupt in der Absicht, es ihm nie wiederzugeben; so lange ein solcher geborgt bekommt, ist er die Demut und Ehrfurcht selber, — wenn er aber zurückzahlen soll, zieht er die Zeit hin und macht allerhand Ausflüchte. Wenn der Gläubiger drängt, bekommt er kaum die Hälfte von seinem Geld wieder und dann kann er noch von Glück sagen; von dem Schuldner aber erntet er Fluch und Feindschaft statt Dank und Freundschaft, Σ 29, 4 ff. Dem Leihen verwandt ist das Gutsprechen für Jemanden; sieh dich ja vor, ehe du für einen bürgst! wer bürgt, begiebt sich in eine grofse Gefahr, kann Haus und Hof dabei verlieren, Σ 29, 14 ff. Prov. 11, 15. 20, 17: ערב לאיש לחם שקר ואחר ימלא פיהו חצץ. Prov. 27, 13. 6, 1—5.

Die Verse der folgenden gröfseren Strophe beschäftigen sich mit der Frage, wie man sich gegen die, die uns lieben — Kinder, Brüder [1]), Anhänger, Freunde — be-

[1]) Die Worte S. 68 Z. 12 ܡܟܝܠ ܕܣܓܝܬ ܘܟܠܗܝܢ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܘܪ̈ܝܐ ܥ̈ܡܡܐ ܕܚܙܝܬ ܘܠܐ ܐܫܟܚܬ sind zu übersetzen: ich bin weit herumgekommen

nehmen soll; der Stoff ist z. T. schon früher zur Behandlung gekommen. Nach der Ermahnung, mit Anhängern und Tischgenossen Frieden zu halten, giebt der Verfasser ein Merkmal an, ob man dem Freunde, den man besuchen will, auch wirklich angenehm ist; wenn dich die Kinder des Freundes vor der Thüre freudig begrüfsen, so kannst du überzeugt sein, dafs du ihm willkommen bist, — im anderen Falle wirst du es aus ihren Mienen merken und dann gehe schleunigst nach Hause; denn nichts läfst die Liebe des Freundes so leicht erkalten, als wenn du ihn überläufst, vgl. Prov. 25, 17: הקר רגלך מבית רעך פן ישבעך ושנאך. Der Wert der Freundschaft wird besonders vom Siraciden hoch geschätzt, Σ 6, 14 ff.: φίλος πιστὸς φάρμακον ζωῆς καὶ οἱ φοβούμενοι Κύριον εὑρήσουσιν αὐτόν; 37, 2: οὐχὶ λύπη ἔνι ἕως θανάτου ἑταῖρος καὶ φίλος τρεπόμενος εἰς ἔχθραν; 37, 5. 9, 10, vgl. S. 72 Z. 10 f.: ܠܝܬ ܡܚܣܪܢܘܬܐ ܕܡܫܚܠܦܢܘܬܐ ܐܝܟ ܪܚܡܐ ܕܡܗܦܟ ܠܒܥܠܕܒܒܘܬܐ.

S. 69, Z. 1—13 fordert dazu auf, den von seiner Ehre und seinem Ansehen Gefallenen nicht zu schmähen, sondern ihm zu helfen, und warnt vor dem Ehebruch mit dem Weibe des Nächsten mit der allgemeinen Begründung zum Schlufs: was dir nicht angenehm wäre, das füge auch deinem Nächsten nicht zu. Das Folgende ist teils unverständlich, teils wird es später zur Behandlung kommen. Die Warnung: sei nicht hochmütig, dafs dir nichts Böses zustöfst, begegnet im Siraciden und den Proverbien sehr häufig. Beschäftige dich nicht mit hohen Dingen und setze Dir keine Ziele, denen du nicht ge-

---

und habe nichts gefunden, das den Brüdern im Wert gleichkäme. Die weitgereisten חכמים berufen sich oft auf ihre Erfahrung, Σ 42, 15. 39, 4. Prov. 24, 30 u. o. Im Folgenden (Z. 8 v. u.) können die Worte ܕܢܣܡܟ ܪܫܐ ܠܝܬ ܠܗܘܢ nicht heifsen: weil sie nicht haben, wo sie ihr Haupt hinlegen. Dieser Ausdruck der äufsersten Armut ist hier nicht angebracht; im Gegenteil, die Söhne leben ja nach dem Tode des Vaters herrlich und in Freuden.

wachsen bist, denn wer die Gefahr liebt, kommt in ihr um, Σ 3, 21ff. 11, 10. Gott haſst die Hochmütigen und Stolzen, aber den Demütigen giebt er Gnade, Σ 3, 18 ff. Prov. 3, 34. Der Hochmut ist die gröſste Sünde, der Abfall von dem allmächtigen Gott, und die gröſste Thorheit der staubgeborenen Menschen, Σ 10, 6ff. v. 9: τί ὑπερηφανεύεται γῆ καὶ σποδός; v. 18: οὐκ ἔκτισται ἀνθρώποις ὑπερηφανία οὐδὲ ὀργὴ θυμοῦ γεννήμασιν γυναικῶν. Nicht nur Gott haſst den Hochmut, sondern auch die Menschen, Σ 10, 7: μισητὴ ἔναντι Κυρίου καὶ ἀνθρώπων ὑπερηφανία, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων πλημμελήσει ἄδικα. Den Demütigen erhebt seine kluge Bescheidenheit zu Ansehen und Ehre, Σ 11, 1: σοφία ταπεινοῦ ἀνύψωσεν κεφαλήν, καὶ ἐν μέσῳ μεγιστάνων καθίσει αὐτόν, vgl. 13, 9. Rühm dich nicht am Tage deines Glückes, denn du weiſst nicht, was Gott vorhat, Σ 11, 4: ἐν περιβολῇ ἱματίων μὴ καυχήσῃ καὶ ἐν ἡμέρᾳ δόξης μὴ ἐπαίρου· ὅτι θαυμαστὰ τὰ ἔργα Κυρίου καὶ κρυπτὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν ἀνθρώποις, Prov. 27, 1. Hochmut kommt vor dem Fall, Prov. 16, 18. 18, 12. 21, 4. 29, 23.

»Tritt ein in Frieden« (so heiſst es), wenn das Gewand reich und der Beutel voll ist; denn Freiessen macht eine anhängliche Gefolgschaft und Geld erwirbt viele Freunde. — Die Anrede »tritt ein« ist offenbar an einen Fremden gerichtet, der hiermit zum Eintritt in das Haus aufgefordert wird, aber nicht etwa, um sich bewirten zu lassen, sondern um selbst den Hausherrn und seine Gäste frei zu halten. Es ist hier der Fremdling gemeint, der πάροικος, der selbst kein Haus besitzt und sich umherwandernd bald hier, bald dort einquartiert. Keinen elenderen Menschen giebt es, sagt der Siracide, als solchen heimatlosen Beisassen; besser als Bettler wohnen unter eigenem Dach als Leckerbissen an fremdem Tische. Es ist ein jämmerliches Leben von Haus zu Haus, und wo er sich einquartiert, wagt er kein Wort zu reden; er bezahlt Essen und Trinken, ohne Dank zu empfangen, ja,

mufs noch bittere Worte obendrein hören: komm, Fremder, richte die Tafel an und halte mich frei, wenn du etwas hast — und wenn er kein Geld mehr hat, dann heifst es: mach dafs du weg kommst, Fremder, ich brauche die Gaststube für meinen Bruder, Σ 29, 21 ff. — Demnach war die παροικία ein Vertrag zwischen dem Hausbesitzer als Vermieter (δανιστής) und dem πάροικος — dieser bekam Wohnung und Quartier, wogegen er für den Tisch seines Wirtes, Essen und Trinken, zu sorgen hatte. Dieser Kontrakt mag oft von seiten des Hausherren als des Stärkeren mifsbraucht worden sein, wie aus der Stelle bei Sirach und wohl auch aus unserem Texte hervorgeht. Der ledige und heimatlose Fremdling war damals eine gewöhnliche Erscheinung, die jedoch kein besonderes Vertrauen genofs, Σ 36, 31, vgl. auch Prov. 27, 8. — Wer Geld hat, hat viele Freunde — dieser Satz ist ebenso wahr, wie dem Spruchdichter geläufig; wer reich ist, an den hängen sie sich, den umschmeicheln sie, den umumwerben sie — so lange das Geld vorhält; wenn das aber verschwindet, dann ziehen sich auch alle die guten Freunde zurück. Denn der Arme ist verhasst und seine Bekanntschaft lästig, darum flieht alles seine Nähe, Prov. 14, 20: גם לרעהו ישנא רש ואהבי עשיר רבים:, 19, 4: הון יסיף רעים רבים ודל מרעהו יפרד: v. 7[a]. Deshalb prüfe den Menschen erst, ehe du ihn vorschnell zu deinem Freunde machst; denn mancher ist Freund zu seiner Zeit und in der Not fällt er ab, er läfst sich's schmecken an deinem Tische, aber in der Zeit der Anfechtung verläfst er dich, so lange es dir gut geht, gilt er in deinem Hause wie du selbst, aber wenn du fällst, schwindet er aus deiner Nähe, Σ 6, 8 ff., vgl. auch Σ 13, 4 ff. 13, 21 ff.

S. 70, Z. 3 ff. Bei einem, der reicher ist als du, geh' nicht täglich zu Tisch; denn die Gastfreundschaft wäre zu ungleich: wenn du ihn besuchst, bewirtet er dich mit seinen täglichen Einkünften, wenn er aber einmal zu

dir kommt, musst du dein Erspartes von 30 Tagen für ihn aufwenden und das richtet dich zu Grunde (falsch bei Land übersetzt). Suche dir keine vornehmen und reichen Tischgenossen, sie verleiten dich zu grossen Ausgaben und wenn du nicht mehr mitmachen kannst, beschämen sie dich und verlassen dich; immer gleich zu gleich, wie es sich gehört. Σ 13, 2 ff.: βάρος ὑπὲρ σὲ μὴ ἄρῃς καὶ ἰσχυροτέρῳ σου καὶ πλουσιωτέρῳ μὴ κοινώνει. v. 7. — Wir gedenken bei dieser Gelegenheit einer für die damalige Zeit sehr charakteristischen Sitte, deren Spuren wir bereits öfter in dieser Schrift begegnet sind, nämlich der Tischgenossenschaften. Zwei oder mehr Männer — denn Frauen scheinen nirgends öffentlich aufzutreten — schlossen Gastfreundschaft und speisten abwechselnd reihum, wobei der Aufwand nicht aus einer gemeinsamen Kasse bestritten wurde, wie bei den griechischen συσσίτια, sondern der Betreffende allemal die Kosten des Gelages zu tragen hatte; daraus erklärt sich die Warnung an unserer Stelle und S. 67, Z. 18 f. Diese Sitte der Tischgesellschaften mufs aufserordentlich verbreitet gewesen sein, hatten doch nach der letzteren Stelle sogar die Lohnarbeiter ihre σύνδειπνοι: dafs man mit mehreren zusammen ass, war das Gewöhnliche, dafs man allein speiste, die Ausnahme. Natürlich war es eine hohe Ehre, um die man sich eifrig bemühte, bei reichen und mächtigen Männern häufiger Gast oder ständiger conviva zu sein, wie aus vielen Stellen der Weisheit des Sirach hervorgeht. Durch diese gemeinsamen Mahlzeiten wurden Bande der Liebe und Freundschaft unter den Teilnehmern geknüpft, jeder hatte die heilige Pflicht, seinen σύνδειπνος in allen Gefahren zu schützen und in allen Nöten zu unterstützen. Wenn der Psalmist ψ 41, 10 klagt: גם איש שלומי אשר בטחתי בו אוכל לחמי הגדיל עלי עקב: so wirft er seinem Feinde nicht etwa Undankbarkeit gegen ihn, seinen Ernährer, vor, sondern Bruch des Treueverhältnisses, des שלום, das zu wahren

er als σύνδειπνος verpflichtet war. — Infolge dieser Sitte, die durch alle Volksschichten herrschte, erhielt das Leben einen durchaus öffentlichen Charakter. Von hier aus erklärt sich erst vollständig die in der Spruchlitteratur so aufserordentlich häufige Warnung vor unbedachter und unbesonnener Rede sowie das Wertlegen auf vorsichtige Antwort und weises Schweigen; alles, was man sagte, wurde sofort öffentlich. Unter dem Einflufs dieser Sitte entwickelte sich ferner ein allgemein anerkanntes gesellschaftliches Ceremoniell über das Benehmen bei Tafel während des Essens und Trinkens, auf dessen Beobachtung man hohen Wert legte und das besonders von den »Weisen« kultiviert wurde. Die Wirksamkeit dieser Einrichtung liefse sich durch alle Adern des Lebens — Familie, Freundschaft, Schmarotzertum, Sykophantentum u. s. w. — verfolgen; die Beobachtung derselben ist für das Verständnis der damaligen Verhältnisse von entscheidender Wichtigkeit. —

Gegen den herrschenden Aberglauben richtet sich der folgende Spruch (S. 70 Z. 6): das Herz des Thoren erfreut die Wahrsagerei und den Verstand des Narren bethört die chaldäische Kunst. Man macht sich ein falsches Bild von der jüdischen Gemeinde, wenn man meint, sie wäre gegen diesen heidnischen Spuk gefeit gewesen. Der Siracide bezeugt es 31, 1ff., wie viel in seiner Zeit auf die μαντεῖαι, die οἰωνισμοί und die ἐνύπνια gegeben wurde; während der nachexilischen Zeit läfst sich überall das Fortwuchern dieser dunkelen Künste in der Gemeinde belegen.

Die folgenden Verse beschäftigen sich mit den Gefahren des Nichtsthuns und des unbeschäftigten Herumlungerns auf der Strafse; das verführt zu Diebstahl und giebt Gelegenheit, den Ankläger und falschen Zeugen zu spielen; deshalb soll man die Kinder zur Schule anhalten, damit sie den Gefahren, die die Trägheit mit sich bringt, entgehen. Arbeitslosigkeit verleitet den Menschen dazu, sich auf unehrliche Weise sein Brot zu suchen, durch

Diebstahl oder dadurch, dafs er sich andern für Geld als gefälligen Zeugen anbietet: πολλὴν γὰρ κακίαν ἐδίδαξεν ἡ ἀργία, Σ 30, 37. Deshalb soll man den Knecht nicht müfsig gehen lassen, sondern ihn zur Arbeit anhalten, auch den Kindern keine Freiheit lassen, denn ἵππος ἀδάμαστος ἀποβαίνει σκληρός, καὶ υἱὸς ἀνειμένος ἐκβαίνει προαλής, Σ 30, 8. 11.

»Geschwätzigkeit ist verhasst und Lachen ohne Grund ein schlimmer Fehler; hasse den Schwätzer, der den andern unterbricht und lange Reden führt; wenn er tausend Feinde hätte, würden sie ihm nicht so schaden, wie seine Zunge, alle Tage schwebt er in Todesgefahr« — mit diesen Worten führt der Verfasser eine Warnung ein, die in der jüdischen Spruchlitteratur aufserordentlich verbreitet ist. Die Mahnung: hüte deine Zunge, dafs du keinen Anstofs erregst, überlege erst, ehe du sprichst, prüfe erst, ehe du urteilst, bedenke, dafs Leben und Tod auf der Zunge liegen, — ist in den Proverbien wie beim Siraciden gleich häufig; Prov. 10, 14: פי אויל מחתה קרבה; 13, 3: נצר פיו שמר נפשו פשק שפתיו מחתה לו; 14, 3 (leg. חטר גו); 18, 7: פי כסיל מחתה לו ושפתיו מוקש נפשו; 18, 13: משיב דבר בטרם ישמע אולת היא־לו וכלמה; Σ 5, 11: γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν. 11, 7: πρὶν ἐξετάσῃς μὴ μέμψῃ, νόησον πρῶτον καὶ τότε ἐπιτίμα. 18, 19 ff. 22, 27 ff. Prov. 18, 21: מות וחיים ביד לשון ואהביה יאכל פריה. Σ 37, 18: ἀγαθὸν καὶ κακόν, ζωὴ καὶ θάνατος, καὶ κυριεύουσα ἐνδελεχῶς αὐτῶν γλῶσσά ἐστιν. 28, 21: θάνατος πονηρὸς ὁ θάνατος αὐτῆς (τῆς γλώσσης) καὶ λυσιτελὴς μᾶλλον ὁ ᾅδης αὐτῆς. An die schwere Verantwortung und Gefahr, die er mit jedem Worte auf sich nimmt, denkt der geschwätzige Thor nicht: er mischt sich in jedes Gespräch, unbekümmert, ob er angenehm ist oder nicht, er spricht alles heraus, was ihm auf die Zunge kommt, ohne zu fragen, ob er damit anstöfst und beleidigt, Σ 21, 26: ἐν στόματι μωρῶν ἡ καρδία αὐτῶν, καρδία δὲ σοφῶν στόμα αὐτῶν. Prov. 11, 12: בז

לרעהו חסר לב ואיש תבונות יחריש. Er trägt sein Herz auf der Zunge — kein Wunder, wenn er sich durch seine unvorsichtigen Äufserungen überall Feinde macht. Zudringlich ist er bis zur Unverschämtheit, ohne jede gute Lebensart, Σ 21, 22: ποῦς μωροῦ ταχὺς εἰς οἰκίαν, ἄνθρωπος δὲ πολύπειρος αἰσχυνθήσεται ἀπὸ προσώπου. In der Gesellschaft beim Weingelage drängt er sich keck hervor und erregt durch sein dumm-dreistes Auftreten den allgemeinen Unwillen: er führt die Unterhaltung, läfst andre nicht zu Worte kommen oder unterbricht sie, und hält lange Reden, die er mit überlautem unziemlichen Gelächter begleitet, Σ 35, 7 ff. 21, 20: μωρὸς ἐν γέλωτι ἀνυψοῖ φωνὴν αὐτοῦ, ἀνὴρ δὲ πανοῦργος μόλις ἡσυχῇ μειδιάσει — denn lustig und guter Dinge sind die Herren immer, Eccl. 7, 4 ff. Bei seiner Schwatzhaftigkeit kann der Thor nichts für sich behalten, — Geheimnisse, die man ihm anvertraut, trägt er weiter von Haus zu Haus und zieht sich damit den allgemeinen Hafs zu; denn nichts können die Menschen weniger vertragen, als wenn man ihre Heimlichkeiten preisgiebt, Σ 27, 16: ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια ἀπώλεσεν πίστιν καὶ οὐ μὴ εὕρῃ φίλον πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, 22, 21 ff. Prov. 20, 19: גולה סוד הולך רכיל ולפתה שפתיו לא תתערב:, 11, 13: הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר:. Durch sein lügnerisches Gerede (Σ 20, 24) stört er die Eintracht der Menschen und hetzt sie aufeinander. Verflucht sei darum der geschwätzige Verläumder! wie viel Unheil hat er schon angestiftet — Städte zerstört, Häuser gestürzt, Familien unglücklich gemacht! Σ 28, 13 ff. Dabei hängt er den Mantel nach dem Winde — einmal redet er so, ein andermal so, kein Bestand ist in seinen Reden, kein Verlafs auf seine Worte, Σ 5, 9, vgl. auch 27, 11. So ist er der Gegenstand des Schreckens und des Hasses für die ganze Stadt: niemand mag ihn leiden, alle fliehen ihn wie den Aussatz, Σ 9, 18: φοβερὸς ἐν πόλει αὐτοῦ ἀνὴρ γλωσσώδης καὶ ὁ προπετὴς ἐν λόγῳ αὐτοῦ μισηθήσεται. —

Deshalb, fährt unser Text fort, giebt es nichts bessres als das Schweigen; schweigen ist gut zu jeder Zeit, auch den Thoren, der schweigt, hält man gewöhnlich für einen Weisen. Gegenüber dem Schicksal des geschwätzigen Thoren hebt der Verfasser den Wert des Schweigens hervor. Wenn du nicht weifst, was du antworten sollst, so schweige lieber, Σ 5, 12: εἰ ἔστιν σοι σύνεσις, ἀποκρίθητι τῷ πλησίον· εἰ δὲ μή, ἡ χείρ σου ἔστω ἐπὶ στόματί σου; wer seine Zunge hütet und den Mund hält, entgeht vielen Gefahren, denen der Thor erliegt, Prov. 13, 3: נצר פיו שמר נפשו, 21, 23: שמר פיו ולשונו שמר מצרות נפשו. Den, der schweigt, ist man geneigt für einen Vielwissenden zu halten, auch wenn er blofs schweigt, weil er nichts zu antworten weifs, Σ 20, 6: ἔστιν σιωπῶν οὐ γὰρ ἔχει ἀπόκρισιν καὶ ἔστιν σιωπῶν, εἰδὼς καιρόν. v. 5. Prov. 17, 28: גם אויל מחריש חכם יחשב — wörtlich wie in dem Schlufsverse unseres Textes.

Nach einer Warnung, sich nicht in Gefahr zu begeben (Σ 3, 26) preist der Dichter in den folgenden Versen den »ruhigen« Reichtum, der nicht durch Aufregungen und Sorgen bei Tag und Nacht seinen Besitzer langsam um's Leben bringt, sondern ihm ein sicheres, ruhiges und behagliches Dasein verschafft. Denn wenn der Reichtum mit jenen Uebeln verbunden ist, so ist es besser, keinen zu haben und arm und bedürftig, aber zufrieden und ruhig zu leben, Prov. 15, 16: טוב־מעט ביראת י׳ מאוצר רב ומהומה בו:; 17, 1: טוב פת חרבה ושלוה בה מבית מלא זבחי־ריב:. Aber derjenige, der jenen ruhigen Reichtum besitzt, versteht nicht immer, ihn richtig anzuwenden (ܡܕܒܪܢܘܬܐ). Wie oft denkt der Mensch nur an den Genufs seines Reichtumes und nicht auch an die אחרית! Wer nur darauf bedacht ist, seinen Bauch zu füllen, verkommt, und wer nicht an das Ende denkt, geht zu Grunde! Das Lebensende und das Gericht mufs man immer vor Augen haben, wenn man nicht thöricht alle Hoffnung auf die vergäng-

lichen Güter setzen, nicht ganz im Gelde aufgehen will; sonst geht es dem Menschen wie jenem Thoren, von dem Σ 11, 18 f. die Rede ist. Ein fröhlicher, behaglicher Lebensgenufs — und das Ende nicht vergessen, das ist die wahre Lebensweisheit, vgl. weiter unten.

Hüte dich, über die Sache eines Thoren dein Urteil abzugeben; du magst es machen wie du willst, auch wenn du ihm recht giebst, wird er dich schmähen und sagen, du habest ihm Unrecht gegeben. Vgl. die Warnung, der wir bereits füher begegnet sind: halte dich von jedem Streite fern und μὴ ζήτει γενέσθαι κριτής, Σ 7, 6. 11, 9. Besonders aber gilt es bei Thoren vorsichtig und zurückhaltend zu sein: gieb dich gar nicht mit ihnen ab, sonst geht es dir schlecht, vgl. Prov. 13, 20: הולך את־חכמים יחכם ורעה כסילים ירע; »Weise fallen in Unwissenheit, wenn sie mit Unwissenden streiten«. Prov. 26, 4: אל תען כסיל כאולתו פן תשוה לו גם אתה:; 23, 9: באזני כסיל אל תדבר כי יבוז לשכל מליך:.

Der folgende Vers (S. 70 Z. 3 v.u.) enthält wieder eine Vorschrift, wen man sich nicht zum Tischgefährten wählen soll: »ifs mit keinem schlechten Menschen zu Tisch, denn er läfst sich's an deiner Tafel wohl sein und hinterher spricht er zum Danke über dich schlecht«. Ehe du jemanden an deinen Tisch und in dein Haus aufnimmst, prüfe ihn erst ganz genau! Führe nicht jeden beliebigen Menschen unter dein Dach! Er nimmt das Gute von dir an und verkehrt es hinter deinem Rücken in Böses und haftet deinem Namen einen ewigen Makel an, Σ 11, 29 ff.: μὴ πάντα ἄνθρωπον εἴςαγε εἰς τὸν οἶκόν σου· πολλὰ γὰρ τὰ ἔνεδρα τοῦ δολίου . . . . τὰ γὰρ ἀγαθὰ εἰς κακὰ μεταστρέφων ἐνεδρεύει . . . . πρόςεχε ἀπὸ κακούργου, πονηρὰ γὰρ τεκταίνει μή ποτε μῶμον εἰς τὸν αἰῶνα δῷ σοι, vgl. 9, 16. Wenn du jemandem Gutes thust, so sieh' zu, wem du es thust: Der Schlechte wird dir das Gute, das du ihm erwiesen hast, mit doppeltem Bösen zurückzahlen, Σ 12, 1 ff. 27, 23: ἀπέναντι τῶν ὀφ-

θαλμῶν σου γλυκανεῖ στόμα σου καὶ ἐπὶ τῶν λόγων σου ἐκθαυμάσει, ὕστερόν δὲ διαστρέψει τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς λόγοις σου δώσει σκάνδαλον.

Nach der Mahnung, den Klagen des geschwätzigen Weibes über ihren Ehemann keinen Glauben zu schenken, sich mit dem Stärkeren in keinen Streit einzulassen, aber dem, der die Eltern schmäht, nicht nachzugeben, und nach der Warnung vor Unzucht mit der Magd des Hauses folgt S. 71 Z. 10ff. eine Vorschrift, wie sich der Reiche und der Arme benehmen soll. Wenn du Reichtum und Besitz hast, so sei demütig, freundlich und mild, aber nicht hochmütig. Das eben ist die Gefahr des Reichtumes, dafs er den Menschen selbstzufrieden und hochmütig macht, so dafs er in sicherem Stolze fragt: wer ist der Herr? Prov. 30, 7 ff. Dagegen soll der Mensch nicht vergessen, dafs Geld ein vergängliches Gut ist, das Gott heute giebt und morgen nimmt, wie Er will, vgl. Prov. 11, 28[a]: בוטח בעשרו הוא יפל. Wenn der Reiche das immer vor Augen behält, dann wird er demütig gegen Gott und freundlich gegen seine Mitmenschen sein, dann weifs er, dafs Gott ihm den Reichtum nicht nur zum Genusse gegeben hat, sondern damit er mit milder Hand den Hungernden speise, den Dürstenden tränke und den Nackenden kleide. Der Siracide beantwortet in Kapitel 29 die Frage, wie man seinen Reichtum recht und nach Gottes Willen anwendet: dem Nächsten in allen Nöten helfen, Freund und Bruder nicht im Stiche lassen, und, wo es nötig ist, Geld und Gut für sie zu opfern: ἀπόλεσον ἀργύριον δι' ἀδελφὸν καὶ φίλον, καὶ μὴ ἰωθήτω ὑπὸ τὸν λίθον εἰς ἀπωλίαν, 29, 10ff. Diese richtige Verwendung des Reichtumes (ܡܕܒܪܢܘܬܐ) lernt der Mensch, wenn er stets das Gericht, die אחרית vor Augen hat, vgl. oben; wer in allen Lebenslagen an das Ende denkt, wird nie eine Sünde begehen, Σ 7, 36: ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις σου μιμνήσκου τὰ ἔσχατά σου, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα οὐχ ἁμαρτήσεις. — Den Armen dagegen ziemt

es, wenn er recht bescheiden und demütig ist, und es nie an der schuldigen Ehrfurcht gegen höhere und mächtigere Männer fehlen läfst. Besonders hat er sich vor der ܡܩܫܝܘܬܐ zu hüten, dafs er nicht ܡܩܫܐ wird, d. h. frech und unverschämt (vgl. hebr. קשה mit ערף, פנים verbunden, allein Jes. 48, 4). Dadurch verschlimmert er nur sein Loos; denn wie man bei dem Reichen den übermütigen Stolz hafst, so an dem Armen die freche Stirn, den Cynismus der Armut. Der Siracide führt unter den drei verhafstesten Uebeln neben dem wollüstigen Alten und dem lügnerischen Reichen den πτωχὸν ὑπερήφανον auf.

»Wenn du Geld und Besitz hast, so geniefse deinen Reichtum, so lange du lebst[1]); denn bedenke, dafs niemand den Reichtum in der Scheol geniefsen kann und uns das Geld nicht zu den Toten begleitet; deshalb enthalte dir den Genufs der Lebensgüter nicht vor, denn ein Tag unter der Sonne ist besser als hundert Jahre in der Scheol«. Dieser Spruch bringt eine Ergänzung zu der oben behandelten Frage nach der richtigen Verwendung des Reichtumes mit einer für die jüdische Spruchweisheit charakteristischen Begründung. Zum Genusse der erworbenen Güter fordern alle חכמים auf, der Prediger und der Verfasser der Proverbien so gut wie der Siracide. Wer sich selbst nichts Gutes gönnt mufs eine Ausgeburt von Bosheit oder Thorheit sein. Es giebt nichts traurigeres, führt der Prediger aus, als wenn ein Mann sich jahrelang plagt, während seines ganzen Lebens zusammenschafft und Reichtum auf Reichtum häuft — und dann stirbt er plötzlich, ohne einen Nutzen, ohne einen Genufs von seinen Mühen zu haben; die lachenden Erben — denn die Kinder lauern ja nur auf seinen Tod S. 68 Z. 14ff. — bringen

[1]) Die Worte ܘܣܓܝܐ ܒܚܝܝܟ ܘܢܘܗܪܐ ܢܗܘܐ sind S. 71 Z. 19f. zu streichen, da sie Z. 23f. nochmal, und zwar an richtiger Stelle, stehen; so lange das Auge noch hell und der Fufs schnell ist, soll man nicht geniefsen, sondern arbeiten.

das sauer erworbene Geld in kurzer Zeit mit Prassen und Schlemmen durch. Deshalb ist es das einzig Richtige, wenn der Mensch den Lohn seiner Mühe und Arbeit auch freudig geniefst und sich nicht thöricht den Genufs vom Munde abdarbt für andere. Wozu will er sparen? in die Scheol kann er sein Geld doch nicht mitnehmen. Σ 11, 17 ff. 14, 4—6: ὁ συνάγων ἀπὸ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ συνάγει ἄλλοις, καὶ ἐν τοῖς ἀγαθοῖς αὐτοῦ τρυφήσουσιν ἕτεροι. Ὁ πονηρὸς ἑαυτῷ τίνι ἀγαθὸς ἔσται; καὶ οὐ μὴ εὐφρανθήσεται ἐν τοῖς χρήμασιν αὐτοῦ. τοῦ βασκαίνοντος ἑαυτὸν οὐκ ἔστιν πονηρότερος. καὶ τοῦτο ἀνταπόδομα τῆς κακίας αὐτοῦ. v. 11 —16 . . . μνήσθητι ὅτι θάνατος οὐ χρονιεῖ καὶ διαθήκη ᾅδου οὐχ ὑπεδείχθη σοι . . . Prov. 11, 17: גמל נפשו איש חסד ועכר שארו אכזרי:; 13, 25: צדיק אכל לשבע נפשו ובטן רשעים תחסר:.

An diese Aufforderung zum vernünftigen Lebensgenufs schliefst sich (S. 71 Z. 6 v. u.) die Mahnung: schaffe fleifsig in der Jugend, damit du im Alter die Fülle habest, denn die Jugend ist die Zeit der Arbeit, der Aussaat, das Alter die Zeit des Genusses, der Ernte; aber — diese Gedankenverbindung ist die einzig mögliche, wenn man eine solche überhaupt verlangt, — hüte dich, dafs der Fleifs nicht zur Sorge, die Emsigkeit nicht zur fieberhaften Thätigkeit werde, denn die Aufregung und Sorge reibt den Körper auf und bringt einen frühzeitigen Tod. — Schon früher (S. 70 Z. 9 v. u.) hatte der Verfasser den »ruhigen« Reichtum gepriesen, und auf der folgenden Seite (72 Z. 6 v. u.) findet sich wieder ein Lobspruch auf die Ruhe: ܢܝܚܘܬܐ ܛܒ ܒܣܝܡܐ. Aehnlich warnt der Siracide seine Zeitgenossen vor den aufregenden Berufszweigen und empfiehlt ihnen den soliden Ackerbau, 7, 15: μὴ μισήσῃς ἐπίπονον ἐργασίαν καὶ γεωργίαν ὑπὸ Ὑψίστου ἐκτισμένην. Stecke dir keine hohen Ziele, sorge und mühe dich nicht ab; denn alles Sorgen ist doch vergeblich, wo der Herr nicht den Segen dazu giebt: da quält und sorgt sich einer bei Tag und Nacht und es ist, als ob er in ein Sieb

füllte und seinem Nachbarn giebt es Gott schlafend, Σ 11, 10. 11 f.: ἔστιν κοπιῶν καὶ πονῶν καὶ σπεύδων καὶ τόσῳ μᾶλλον ὑστερεῖται. ἔστιν νωθρὸς καὶ προςδεόμενος ἀντιλήμψεως, ὑστερῶν ἰσχύι καὶ πτωχείᾳ περισσεύει· καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ Κυρίου ἐπέβλεψαν αὐτῷ εἰς ἀγαθά, καὶ ἀνώρθωσεν αὐτὸν ἐκ ταπεινώσεως αὐτοῦ etc. Prov. 10, 22: ברכת י׳ היא תעשיר ולא יסף עצב עמה; 11, 24. Aber nicht nur unnütz ist das Hasten und Sorgen, sondern auch der Gesundheit des Menschen schädlich; denn wer mit Gewalt reich werden will, (bleibt nicht frei von Sünde, vgl. unten, und) ruinirt seine Gesundheit, raubt sich den Schlaf, macht sich krank vor lauter Aengsten und Sorgen; die ewige Unruhe stimmt ihn mifsmutig, verfehlte Speculation traurig, und ein früher Tod beendigt sein unruhiges, sorgenvolles Leben, Σ 30, 23 f.: ἀγάπα τὴν ψυχήν σου καὶ παρακάλει τὴν καρδίαν σου καὶ λύπην μακρὰν ἀπόστησον ἀπὸ σοῦ· πολλοὺς γὰρ ἀπέκτεινεν ἡ λύπη . . . ζῆλος καὶ θυμὸς ἐλαττοῦσιν ἡμέρας, καὶ πρὸ καιροῦ γῆρας ἄγει μέριμνα. 34, 1 f.: ἀγρυπνία πλούτου ἐκτήκει σάρκας, καὶ ἡ μέριμνα αὐτοῦ ἀφιστᾷ ὕπνον etc.

Die Thorheit, sich durch Sorgen das Dasein zu verkürzen, ist um so gröfser, als das uns von Gott bestimmte Mafs des Lebens so schon kurz genug ist und Gott wenig genug Freuden unter viel Leiden gemischt hat. Das menschliche Leben ist kurz und voll Mühen und Plagen, voll Arbeit und Not — ein Thor, wer es sich durch selbsterfundene Marter noch bitterer macht, — das ist der Gedanke, der sich vom Prediger bis zum Siraciden hindurchzieht, das ist das Gefühl, das die Stimmung der Spruchdichter beherrscht. Unruhe und Ungemach ist das Los der Menschen und ein schweres Joch liegt auf Adam's Kindern vom Tage an, da sie verliefsen ihrer Mutter Leib bis an den Tag, wo sie wiederkehren zur Mutter aller — von dem, der auf dem Throne sitzt in Herrlichkeit, bis zu dem Verachtetsten tief unten in Staub und Asche, von

dem, der den Purpur trägt und die Krone bis zu dem Bettler im Lumpengewande: Zorn und Neid und Verwirrung und Bestürzung und Todesfurcht und Wut und Zwietracht; selbst im Schlaf auf dem Lager erschreckt der Traum des Menschen Gemüt, Σ 40, 1 ff.

Bei dieser düsteren Lebensanschauung lag der Gedanke nahe, den der Prediger 7, 1 ausspricht. Weil nun das Leben etwas so Böses ist, soll man auch dem Feind, den man recht hafst, nicht den Tod wünschen, sondern Leben und Leiden, S. 67 Z. 4 ff. Während sonst überall langes Leben als besonderer Gnadenerweis Gottes gilt, zieht die Weisheit Salomonis von diesem Standpunkt aus die Folge, dafs gerade der frühe Tod ein Zeichen der Liebe Gottes sei, 4, 8 ff. — Das Beste unter den wenigen Gütern, die Gott in das Meer der Trübsal gemischt hat, ist die Gottesfurcht; sie befreit von allen Uebeln und ist ein Schatz, der wie wenige Güter bis zum Grabe beim Menschen aushält. Die Gottesfurcht dispensirt den Menschen freilich nicht von dem Ertragen der Leiden des Lebens, sie befreit ihn nicht von den Uebeln, — auch dem Frommen ergeht es oft schlecht —, wohl aber nimmt sie dem Ungemach seinen Stachel durch die Aussicht auf die Vergeltung (אחרית, שם טוב vgl. unten).

Nachdem der Verfasser das durch die Warnung vor der Sorge unterbrochene Lob der Jugendzeit fortgesetzt und beendet hat, bringt er S. 72 Z. 8 ff. eine Reihe einzelner meist zusammenhangsloser Sprüche. — Begehrenswert ist das Leben, Geld und Kindersegen [1]), aber noch viel mehr wert ist der gute Name. — Die Durchschnittsmeinung des älteren Judentumes versteifte sich darauf, dafs jedes aufsergewöhnliche Leiden eine Strafe, ein Aequivalent für eine entsprechende Sünde des Menschen sei. Mit den Leiden zeichnet Gott gewissermafsen den Uebelthäter vor aller

[1]) Statt ܒܢ̈ܝܢܐ, das ganz unpassend, ist sicher ܒܢ̈ܝܐ zu lesen.

Augen, er zeigt wie mit Fingern auf ihn; durch die Schicksalsschläge, mit denen er ihn trifft, bringt er seine geheime Bosheit an den Tag und überzeugt alle Menschen von derselben. Bei dieser Betrachtungsweise erscheinen die Uebel als die Kehrseite der inneren Verworfenheit des Menschen. Dieser Glaube, streng gefafst, ergab doch in der Praxis zu ungeheure Consequenzen und widersprach zu sehr der Erfahrung, dafs auch den Frommen Leiden treffen, für die er schlechterdings in jenem Glauben keine Erklärung findet; die Ueberzeugung drängte sich auf, dafs den Frommen wie den Gottlosen oft Uebel treffen, die sich äufserlich durch nichts von einander unterscheiden. Das mufste der religiöse Glaube zugeben, aber desto zäher klammerte er sich an die Hoffnung an, dafs am Ende jedes Menschenlebens ein Augenblick komme, in dem Gott sein lang aufgeschobenes Recht der Vergeltung nachhole: die Gottlosen sterben schnell, verlassen von ihrem Reichtum, gestürzt von ihrem Ansehn, eines bösen Todes, durch eine plötzliche Katastrophe, im besten Lebensalter — mit dieser Ueberzeugung entschädigte sich das fromme Bedürfnis. Wie sehr z. B. in der Zeit des Siraciden der Glaube an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes wankte, ersieht man aus zahlreichen Stellen, in denen er gegen den sicheren Sünder polemisiert, der da spricht 5, 4: ἥμαρτον καὶ τί μοι ἐγένετο; oder 16, 17: ἀπὸ Κυρίου κρυβήσομαι· μὴ ἐξ ὕψους τις μου μνησθήσεται; vgl. auch 23, 18. 17, 15 ff. — So war der Glaube an die Vergeltung Gottes immer weiter vertröstet worden bis an's Ende des menschlichen Lebens, aber auch hier wurde er bedrängt und vertrieben durch die Beobachtung, dafs der Tod der Gottlosen durchaus nicht immer in jener Katastrophe erfolgt, wie sie der Glaube an Gottes vergeltende Gerechtigkeit erforderte. So wurde die Vergeltung schliefslich aus dem Leben überhaupt hinausgedrängt und gewissermafsen hinter den Tod verlegt. Erst nach dem Tode des Menschen er-

kennt man an seinen Kindern, ob er ein Frommer oder ein Gottloser war: die Kinder des Frommen gedeihen und sein Geschlecht hat Bestand, dagegen die Nachkommen des Gottlosen sterben und verderben. So zieht sich der Glaube an die Vergeltung Gottes immer weiter zurück, auf den Todestag, die Todesstunde, um schliefslich auf eine Kundgebung zu Lebzeiten des Menschen überhaupt zu verzichten. Vgl. Σ 11, 26: ὅτι κοῦφον ἔναντι Κυρίου ἐν ἡμέρᾳ τελευτῆς ἀποδοῦναι ἀνθρώπῳ κατὰ τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ. 11, 28: πρὸ τελευτῆς μὴ μακάριζε μηδένα, καὶ ἐν τέκνοις αὐτοῦ γνωσθήσεται ἀνήρ. Das einzig Greifbare von dem Menschen, das Ergebnis seines Lebens und das Urteil seines Strebens ist das Andenken, das er bei den Ueberlebenden zurückläfst; der Gottlose lebt als Fluch in der Gemeinde fort, der Fromme aber bleibt in gesegnetem Andenken bei seinen Glaubensgenossen: sonst sind sie in ihren Lebensschicksalen ziemlich gleich. Die Gottlosen meinen: τὸ ὄνομα ἡμῶν ἐπιλησθήσεται ἐν χρόνῳ, καὶ οὐθεὶς μνημονεύσει τῶν ἔργων ἡμῶν· καὶ παρελεύσεται ὁ βίος ἡμῶν ὡς ἴχνη νεφέλης, καὶ ὡς ὁμίχλη διασκεδασθήσεται ... σκιᾶς γὰρ πάροδος ὁ βίος ἡμῶν Σοφ. Σαλ. 2, 4 f. — und leben danach, der Fromme denkt immer an den Namen, den er nach seinem Tode bei den Menschen zurückläfst. So erscheint dieser שם טוב allerdings als das höchste Gut: er ist das Resultat des menschlichen Lebens, in dem der Gestorbene selbst weiterlebt, die ἀφθαρσία ἀθανασία, (Σοφία Σαλ.) = μνήμη αἰώνιος, vgl. Σ 39, 9^{b}: οὐκ ἀποστήσεται τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ, καὶ ὄνομα αὐτοῦ ζήσεται εἰς γενεὰς γενεῶν. 41, 12: φρόντισον περὶ ὀνόματος, αὐτὸ γάρ σοι διαμενεῖ ἢ χίλιοι μεγάλοι θησαυροὶ χρυσίου. 44, 14: τὸ σῶμα αὐτῶν ἐν εἰρήνῃ ἐτάφη, καὶ τὸ ὄνομα αὐτῶν ζῇ εἰς γενεάς, vgl. auch Eccl. 7, 1. — Es versteht sich von selbst, dafs die Stufen jener Entwicklung in den uns erhaltenen Schriften nicht mit solcher Schärfe zu Tage treten.

Die folgenden kurzen Zweizeiler (S. 72 Z. 9 ff.) handeln

von der Zufriedenheit und Freude, von dem Werte der Freundschaft, der weisen Enthaltsamkeit, bringen wieder eine Gegenüberstellung des Fleifses und der Faulheit, warnen vor Zank [1]) und empfehlen kluges Nachgeben, um schliefslich wieder in eine Besprechung des Wertes des Reichtumes überzugehen: glänzend und herrlich ist der Reichtum, aber er wird nicht leicht einem ehrlichen Manne zu teil. Am Erwerb des Reichtumes klebt oft Sünde und Unehrlichkeit, wer mit Gewalt reich werden will, kann nicht ohne Sünde bleiben. Σ 34, 5: *ὁ ἀγαπῶν χρυσίον οὐ δικαιωθήσεται, καὶ ὁ διώκων διαφθορὰν αὐτὸς πλησθήσεται*, Prov. 28, 20: אץ להעשיר לא ינקה. Besonders grofs ist die Versuchung zur Sünde beim Kaufmann, deshalb ermahnt der Siracide zum Ackerbau, Σ 7, 15, vgl. Prov. 11, 1 u. s. Die Sucht, reich zu werden, ist schon vielen zum Fallstrick geworden; der Siracide preist 34, 8 ff. den glücklich, der seinen Reichtum ohne Sünde erworben hat, aber, fragt er halb zweifelnd, wer ist das, dafs wir ihn rühmen könnten? wer blieb in der Versuchung rein? wer konnte sündigen und that es nicht? *ἀγαθὸς ὁ πλοῦτος ᾧ μή ἐστιν ἁμαρτία*, Σ 13, 24. — Besser als aller Reichtum ist Gesundheit des Leibes: ein Schatz, der nicht alle wird, ist eine feste Gesundheit, schlimmer als Armut ist Krankheit und Siechtum. Diesen Gedanken drückt der Siracide folgendermafsen aus: besser ein gesunder Armer, der eine gute Natur hat, als ein Reicher, der an seinem Leibe einen Fehl hat; Gesundheit und gute Natur sind mehr wert als alles Geld und ein fester Körper besser als unermefsliche Schätze; es giebt keinen Reichtum, der über einen ge-

---

[1]) ܡܓܪܝܢܐ ܡܪܝܘܬܐ ܦܘܪܢܬܐ S. 72 Z. 14f. heifst nicht: »oves audaces reddit nutricatio«, sondern: Zorn erregt Streit. Der Spruch ist eine Uebersetzung z. B. von Prov. 29, 22: איש־אף יגרה מדון. 28, 25: רחב־נפש יגרה מ׳, 10, 12 u. s. w. — und dem Sinne nach identisch mit dem folgenden Z. 17: ܡܓܪܐ ܟܣܣܬܐ ܘܚܪܝܢܐ ܡܫܬܡܠܐ. ܦܘܪܢܬܐ ist etwa in ܦܘܪܣܢܬܐ umzuändern.

sunden Leib ginge, und es giebt keine höhere Freude als ein fröhliches Gemüt. Σ 30, 14 ff.

Die folgenden Zeilen sind teils unverständlich, teils gleichgiltig, wir fahren fort mit S. 73. Kein Mensch kann sich aus den gemischten Lebenslosen das Gute aussuchen und dem Bösen entgehen. Niemand kann auch länger leben, als Gott ihm bestimmt hat. Darüber soll der Mensch aber nicht murren, denn das Todeslos hat Gott über alle Kreaturen verhängt und es ziemt dem Menschen nicht, den Beschlufs des Höchsten zu schmähen, Σ 41, 3 f. Auch wegen der Leiden, die Gott uns sendet, brauchen wir nicht mit ihm zu rechten, denn wie oft kommt der Mensch, wenn er auch noch so viel leiden mufs [1]), doch zu Ehre und Ansehen.

Am Schlufs seiner Spruchsammlung giebt der Verfasser an, wie der Weise den Tod eines lieben Menschen ertragen soll. Vor allen Dingen warnt er vor dem übermäfsigen Schmerze, der die Gesundheit des Leidtragenden schädigt und dem Toten nichts nützt. Diese Mahnung ist ganz in demselben Geiste gehalten, wie die Warnung vor dem unruhigen Sorgen; auch hier haben wir dieselbe Begründung wie dort: es nützt nichts und ist überdies der Gesundheit schädlich. Vielmehr, fährt unser Text fort, der Weise geleitet seinen Toten mit Thränen und den üblichen Trauerbezeigungen hinaus zum Friedhof; wenn aber der Tote begraben ist, dann trocknet er seine Thränen und stillt seinen Jammer, mag ihm der Entschlafene auch noch so teuer gewesen sein, und erinnert sich daran, dafs er ja auch sterben mufs wie jener und dafs das Grab der Ruheplatz ist, den Gott allen Menschen nach des Lebens Mühen und Ungemach bestimmt hat. — Auch in diesen Worten tritt dieselbe pessimistische Lebens-

---

[1]) ܥܒܕ ܒܝܫܬܐ kann natürlich hier nicht heifsen: mala perpetrare; der syr. Ausdruck ist eine mifsverständliche Uebersetzung des hebr. עשה רע, ע׳ טוב = εὖ, κακῶς πράττειν.

anschauung zu Tage, wie bereits in früheren Sprüchen: der Tod ist zwar ein Verhängnis, aber ein wohlthätiges Verhängnis, das den Menschen einführt an den Ort der ewigen Ruhe. — Ganz dieselben Gedanken bringt der Siracide 38, 16 ff. zum Ausdruck mit einer Uebereinstimmung selbst in Details, die hier noch überzeugender ist wie sonst wo. Ueber den Toten, heifst es dort, vergiefse Thränen und wie über ein grofses Unglück beginne zu jammern und nach seiner Anordnung bekleide und bestatte seinen Leichnam und vergifs nichts bei seinem Begräbnis. Weine heftig und jammere laut und zeige Trauer, wie es sich schickt, einen Tag oder zwei wegen der üblen Nachrede[1]), dann aber tröste dich über dein Leid; denn aus allzuviel Trauer entsteht der Tod und Schmerzübermafs zerstört die Leibeskraft. Ueberlafs deine Seele nicht dem verzweifelnden Schmerze, gieb der Trauer den Abschied und denke an's Ende. Vergifs nicht: es giebt keinen Rückweg zum Lichte, dem Toten nützt du nichts und dir schadest du; denke daran, sein Los ist auch deines: heute mir, morgen dir. Wenn der Tote zur Ruhe gekommen ist, bringe auch deine Erinnerung an ihn zur Ruhe und tröste dich über seinen Weggang.

Die angeführten Parallelen mögen genügen, um erkennen zu lassen, dafs die Schrift des Menander eine jüdische Spruchweisheit ist ganz in der Art von Proverbien und Jesus Sirach. Der Hauptnachdruck ist bei dem Beweise m. E. nicht darauf zu legen, dafs sich hier und da ein Spruch findet, der bis auf's Wort in jenen Schriften wieder begegnet, selbst nicht darauf, dafs der Text an einigen Stellen nur durch Rücksichtnahme auf ein hebr. Original sich erklären läfst[2]), sondern auf die Gleichheit

[1]) Das Gewöhnliche waren nach Σ 22, 12 sieben Tage.

[2]) Verwandt hiermit ist die Thatsache, dafs der Text sehr reich ist an Hebraismen, an die man aus den Psalmen und Proverbien gewöhnt ist; auch hierauf könnte man einen Beweis aufbauen.

in der ganzen Art des Denkens, des Empfindens und der Weltanschauung. Es findet sich kaum ein Thema, das nicht auch bei Sirach oder in den Proverbien behandelt wird, und zwar in demselben Geiste. Hier wie dort dasselbe Wertlegen auf die Pflichten der Humanität als göttlicher Gebote, die hier wie dort in derselben charakteristischen Verbindung mit den äufserlichsten Klugheitsmafsregeln für das tägliche Leben erscheinen; hier wie dort dieselbe Gleichgiltigkeit gegen das Kultische in der Religion, ohne dafs doch das spez. Jüdische irgendwie verdeckt würde; hier wie dort der Gedanke an die göttliche Vergeltung oder an die Nützlichkeit allen Ermahnungen und Warnungen zu Grunde liegend; hier wie dort dieselbe pessimistische Stimmung als dunkler Grundton, der durch den optimistischen Glauben an die schliefsliche Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in der אחרית nur schwach erhellt wird: eine solche totale Uebereinstimmung weist auf die gleiche geistige Atmosphäre, verrät eine gemeinsame Tradition, zeigt den Stempel der Schule.

Bei der Behandlung haben wir ein gröfseres zusammenhängendes Stück ausgelassen, nämlich S. 69 Z. 9 ff. (v. u.). Diese Verse lauten nach der Uebersetzung von Land etwa: »Den König ehren seine Grofsen, die Götter aber verunehren ihre eignen Pfaffen. Du sollst einen Priester, der seine eignen Götter verachtet, nicht trunken machen. Wenn du einen solchen gottlosen Priester in dein Haus ladest, segnet er dich, wenn er eintritt, und bei seinem Weggange murmelt er eine Verwünschung. Wenn du ihm Essen vorsetzt, so führt er die eine Hand zum Munde, mit der andern aber ergreift er die Speise und steckt sie in den Ranzen, um sie seinen Kindern mitzubringen. Einen Hund magst du mehr lieben als einen Pfaffen; denn wenn der Hund in deinem Hause etwas übrig läfst, läfst er's liegen, wenn aber der Priester Essen übrig läfst, nimmt er es seinen Kindern mit und murrt noch obendrein.«

In dieser Uebersetzung des überlieferten Textes ist offenbar von heidnischen Priestern die Rede, freilich nicht wegen des Wortes ܟܘܡܪܐ, wie Land meint. Wenn aber dem so ist, dann wäre auch das angeredete Publikum kein jüdisches, sondern ein heidnisches — denn sich solche Verhältnisse zwischen Juden und heidnischen Priestern vorzustellen, wie sie andernfalls hier vorausgesetzt wären, wäre ungereimt — und ebenso wäre der Verfasser, der sich so für die Ehre der Götter ereifert, kein Jude, sondern ein Heide. Dem widerspricht aber auf's entschiedenste das Ergebnis, dafs sich in unseren Sprüchen derselbe Geist und dieselbe Stimmung zeigt, wie in der jüdischen Proverbienlitteratur. Dies auf breiter Grundlage beruhende Resultat mit einer einzelnen Stelle aus den Angeln heben zu wollen, wäre offenbar nicht richtig. Dazu kommt, dafs der überlieferte Text der Stelle nichts weniger als sicher ist, ebenso wenig wie derjenige der voraufgehenden Sprüche. Z. 11 (v. u.) ist die Aufforderung: lerne die Jägerei, offenbar sehr wunderlich und durch das Folgende nicht erklärt; ebenso ist der Gedanke: wenn du sie (d. h. doch wohl die ܨܝܕܘܬܐ) lernst, wirst du beweinen, was du nicht verloren hast — nichts weniger als einleuchtend. In dem fraglichen Text selbst kann offenbar die Uebersetzung: mache den Priester nicht trunken, nicht richtig sein; wozu lädt der Angeredete dann den Priester überhaupt ein? und warum soll er ihn gerade nicht trunken machen? In der nächsten Zeile ist der Text wieder verdorben, Land vermutet ܟܘܠܐ statt des unvollständigen ܟ . . ܐ. Unter diesen Umständen kann von einer Gefährdung des obigen Ergebnisses durch diese Stelle keine Rede sein; es handelt sich nur darum, ob dieselbe auf Grund dieses Resultates verstanden keinen Sinn giebt, und da wir festen Boden unter den Füfsen haben, dürfen wir auch etwas gewaltthätig verfahren.

Die Parallele: den König verehren seine Grofsen,

die Götter aber verunehren ihre Pfaffen — ist offenbar hinkend; man erwartet: den König verehren seine Grofsen, aber Gott verunehren seine Pfaffen; jener Sinn hätte durch die Setzung des Pluralis in der ersten Vershälfte leicht erreicht werden können. Die Worte sind eine Erinnerung an die Strafrede des Maleachi gegen die Priester, die den Namen Gottes verunehren, Mal. 1, 6ff. Die Verunehrung besteht in diesem Falle darin, dafs sich die Priester beim Essen unanständig und gierig benehmen, wenn sie bei Gemeindemitgliedern zu Tische geladen sind. Dies Wertlegen auf den Anstand und die gute Sitte beim Gastmahl haben wir bereits früher als ein charakteristisches Merkmal der jüdischen Spruchweisheit kennen gelernt; gerade vor der unanständigen Hast und der hungernden Gier, die nicht genug bekommen kann und nach allen Seiten die Hände ausstreckt, warnt der Siracide, Σ 34, 12ff. Die Priester erscheinen offenbar ausgehungert an dem Tisch der wohlthätigen Gemeindeglieder; sie sind eine arme Gesellschaft, die von den milden Gaben, Einladungen u. s. w. der Gläubigen lebt und z. T. noch die Familie davon ernährt. In denselben Verhältnissen treffen wir die Priester beim Siraciden an. Er ermahnt die Gemeindeglieder zur Mildthätigkeit gegen die Priester. Wer ein gesetzestreuer Mann ist, heifst es Σ. 32, 1f. bringt häufig Opfer dar, schlachtet שלם, wenn er die Gesetze hält; dankbar erweist sich, wer סלת darbringt, und wer milde ist, richtet eine תודה an .... erscheine nicht leer vor dem Herrn .... mit reichlichen Gaben preise den Herrn und mache die ראשית nicht klein. Bei jeder Gabe zeige ein freundliches Angesicht und gern weihe den מעשר; denn der Herr wird es dir vergelten, es dir siebenfältig wiedergeben. — Aus der Uebersetzung ist ersichtlich, dafs hier zu lauter Opfern aufgefordert wird, die ganz oder zum grofsen Theile dem Priester zu Gute kamen; die Opfer erscheinen als milde Gabe, ἐλεημοσύνη, die Gott belohnen wird.

Noch deutlicher redet Σ. 7, 29 ff.: mit ganzer Seele fürchte den Herr und erweise seinen Priestern Ehre; mit aller deiner Kraft liebe deinen Schöpfer, und lafs seine Diener nicht im Stiche. Fürchte Gott und ehre den Priester und gieb ihm seinen Antheil, wie es dir von alters befohlen ist: das אשם Opfer und die שוק־התרומה und das קדש und die ראשית. Aus dieser Stelle geht hervor, dafs die Priester — nicht etwa die Leviten — und zwar in Jerusalem! — zur Zeit des Sirach in Armut darbten und ganz von den milden Gaben der Gläubigen abhängig waren; in der zuletzt angeführten Stelle steht der Priester mit den bettelnden πτωχός nicht auf einer Stufe — aber in einer Reihe[1]). Diese Zustände passen nun vorzüglich zur Erklärung unseres Textes; die wenig anständigen Manieren dieser verhungerten und verarmten Diener Gottes empfangen erst von diesen Verhältnissen ihre Erklärung und Bedeutung. Auch die Angabe: wenn er eintritt, segnet er dich, und wenn er fortgeht, murrt er — erhält durch den Spruch Σ. 34, 23 f. erst volles Licht; dort heifst es nämlich: λαμπρὸν ἐπ' ἄρτοις εὐλογήσει χείλη, καὶ μαρτυρία τῆς καλλονῆς αὐτοῦ πιστή· πονηρῷ ἐπ' ἄρτῳ διαγογγύσει πόλις, καὶ ἡ μαρτυρία τῆς πονηρίας αὐτοῦ ἀκριβής. — Die Verhältnisse, in denen die Priester bei Sirach leben, sind sehr wichtig; in späterer Zeit ist es, wie unser Text zeigt, nicht besser geworden, sondern eher schlechter.

Wenn sich so die soziale Lage der Priester bei Menander und Sirach vergleichen läfst, so ist doch unleugbar die Stellung unseres Verfassers zu der Priesterschaft eine andere als die des Jesus Sirach. Während dieser mit mildem Wohlwollen zur Unterstützung der Priester mahnt, giefst jener seinen Zorn und seine Verachtung über die-

---

[1]) Vgl. auch ψ. Σαλ. 1, 8. 8, 12 ff. — Stellen, aus denen hervorgeht, dafs man in jener Zeit vor den Makkabäerkriegen die kultischen Vorschriften sehr lax behandelte; daraus folgt, dafs auch die Priesterschaft wenig geachtet war.

selben aus; sein Spruch verrät eine nichts weniger als freundliche Gesinnung gegen die Priester. Diese Thatsache ist insofern aufserordentlich wichtig, als sie zeigt, dafs das in Wirklichkeit vorgekommen ist, was man der Natur der Sache nach erwarten mufs. Der Spruchdichter nahm ein ganz anderes Interesse an der jüdischen Religion als der Priester; diesem war natürlich der Kultus die Hauptsache, während der Schriftgelehrte dem Opfer wenigstens gleichgiltig gegenüber stand. Der religiöse Mittelpunkt war für den Weisen Gott fürchten, demütig sein, Gutes thun, dem Armen helfen — der Priester legte auf das streng eingehaltene Ceremoniell des Kultus das Hauptgewicht. Der Verfasser der Proverbien hat Raum zu allen möglichen Ermahnungen, die Aufforderung zur gewissenhaften Erfüllung der kultischen Pflichten treffen wir nur sehr selten. Anders scheint es nach den oben mitgeteilten Stellen mit dem Siraciden zu stehen. Sieht man indes genauer zu, so findet man, dafs jene Aufforderungen durchaus in humanem Interesse geschehen und mit Eifer für den Kultus entfernt nichts zu thun haben; das Opfer ist ihm nichts anderes als eine Form der Unterstützung des bedürftigen Priesters; deshalb ermahnt er auch nur zu solchen Opfern, von denen der Priester etwas hat. Anderseits empfiehlt er da, wo es sich darum handelt, Sünden zu tilgen und Strafen abzuwehren, nicht etwa das Opfer, sondern ermahnt zur reuigen Umkehr, μετάνοια und zum demütigen Schuldbekenntnis, ὁμολογία, vgl. 17, 24. 25ff. 18, 21. 21, 9ff. In einer grofsen Lebensgefahr soll der Mensch vor allen Dingen erst gehörige Bufse thun, dann mag er auch opfern, 38, 10f. Das falsche Vertrauen auf die Menge der Opfer, als ob die Gottes Stimmung gegen den Uebelthäter zu ändern vermöchten, weist er auf das entschiedenste zurück, 7, 9 und besonders 31, 21—37. Der Kultus erscheint eigentlich auf dem Standpunkt des Weisen als überflüssig und ist nur durch die

Tradition geschützt[1]). Dafs jene grundsätzliche Verschiedenheit der Ausgangspunkte auch wirklich zum Ausbruch gekommen ist, beweist unsere Stelle, die von einer geradezu feindseligen Stimmung gegen den Priesterstand überhaupt zeugt; freilich richtet sich das Urteil über die Priester nicht direkt gegen den Kultus, ist aber doch nur möglich aus einer Gesinnung heraus, deren religiöse Gefühle und Bedürfnisse nicht an den Kultus und seine Vertreter gebunden sind.

Ueber die Zeit der Abfassung unserer Schrift läfst sich bei der Allgemeinheit des Inhalts nichts Genaueres sagen; jedenfalls lebt der Verfasser in römischer Zeit und unter römischer Gerichtsbarkeit, wie S. 65 Z. 14f. die Bekanntschaft mit dem Gladiatorenwesen und die Erwähnung der Kreuzesstrafe für den Diebstahl S. 70 Z. 8 beweist. Merkwürdig, wie sich sonst die Verhältnisse konserviert haben; man glaubt in dieser Hinsicht fast noch auf demselben Boden zu stehen wie im Siraciden. Im Uebrigen zeigt die Weisheit des Menander — denn man hat gar keinen Grund, diesen Namen anzuzweifeln — ganz den Charakter z. B. des Spruchbuches. Gröfsere Zusammenhänge trifft man selten, die Uebergänge sind abrupt. Der Inhalt der einzelnen Sprüche geht ganz auf das tägliche Leben, ist durch und durch praktisch; von Schwung, Wärme des Gefühles und Spekulation zeigt sich keine Spur, in charakteristischem Gegensatze zu Prov. 1—9 und Jesus Sirach, wo die Spekulation über die weltschaffende Weisheit als πάντων τεχνῖτις eine grofse Bedeutung hat. Durch das Fehlen dieser Idee tritt die oft trivial verständige Nützlichkeitslehre dieser Sprüche um so greller hervor. Ebensowenig zeigt sich eine be-

[1]) Darin liegt, dafs die Schriftgelehrten sehr wohl in der ungesetzlichen Verunreinigung des Opfers, ψ. Σαλ. 1, 8. 8, 12ff., einen fluchwürdigen Frevel sehen können, den Gott durch die syrische Not bestraft.

sondere religiöse Wärme bei dem Verfasser oder ein stark hervortretendes Nationalitätsbewufstsein; man vgl. z. B. die Weisheit des Siraciden, so merkt man den grofsen Abstand in dieser Hinsicht[1]). Ein weiterer Unterschied von dem Siraciden besteht in der Stellung zur Priesterschaft und zum Kultus, worüber bereits oben gehandelt ist. Vielleicht darf man auch sagen, dafs in unserem Weisheitsbuch der Antrieb zum Erwerb in einer Weise hervortritt, die mit der Stellung des Siraciden in dieser Frage nicht übereinstimmt. — Eine Eigentümlichkeit der Spruchlitteratur, die gerade in unserer kleinen Schrift hervortritt, ist die Beobachtung, dafs über wichtige Fragen oft ganz verschieden geurteilt wird. So erscheint der Reichtum einerseits als Gottesgabe, andererseits wird er von emsigem Fleifse abhängig gemacht. Das ist nun freilich kein reiner Gegensatz, anders nimmt sich schon im Munde unseres Verfassers das Lob der Ruhe und Sorglosigkeit neben dem oft wiederholten Antreiben zur angestrengtesten Arbeit aus. Ein schwer vereinbarer Gegensatz in der Gesinnung ist es ferner, wenn auf der einen Seite zur Mildthätigkeit, zur helfenden Liebe an dem Armen und Gefallenen aufgefordert wird, und dann wieder ein Rat gegeben wird, der das raffinierteste Rachegelüste befriedigen soll (S. 67 Z. 4 ff.). Ein offener und unleugbarer Widerspruch aber tritt in der Lebensanschauung des Verfassers zu tage: einerseits findet sich bei ihm die Bezeichnung חיים und מות für das höchste Gut und das schlimmste Uebel, schreibt er S. 71 Z. 22 den Satz: besser ein Tag unter der Sonne als hundert Jahre in der Scheol — andrerseits zeigt er den trübsten Pessimismus, ist ihm das Leben eine Kette von Mühen und Sorgen, hier und da von einer kleinen Freude durchbrochen,

[1]) Ob Σ 33, 1—13. 36, 16—22 echt ist, erscheint mir sehr fraglich; der Inhalt weist in die Zeit der syrischen Bedrückung.

preist er den Tod als die Befreiung von all dem Elend und Jammer. Nun lassen sich ja freilich diese Widersprüche durch allerhand Zwischengedanken einander näher bringen und die alten חכמים haben selbst schon z. T. diese Verbindungslinien gezogen; aber der Eindruck läfst sich doch nicht abweisen, dafs diese verschiedenen Gedanken auf verschiedenem Boden gewachsen sind. Die חכמה ist eben in erster Linie mit eine Tradition, ein Erbe früherer Geschlechter, לקח, παράδοσις τῶν πατέρων, und es ist ja eine Eigentümlichkeit der Tradition, dafs in ihr die gröfsten Gegensätze friedlich neben einander schlummern.

Der Verfasser unseres Buches war nach der Ueberschrift ein חכם, eine Bemerkung, die durch den Inhalt vollkommen bestätigt wird. Die חכמים, wie der gewöhnliche Titel in der Spruchlitteratur lautet, bildeten einen streng abgeschlossenen Stand, der ebenso seine bestimmte Lebensaufgabe und Berufsarbeit hatte, wie z. B. der Bauer, oder der Zimmermann, oder der Schmied u. s. w.; sie erwählten nämlich das Studium des »Gesetzes«. d. h. der Bibel, zu ihrer Lebensaufgabe. Sie sinnen und denken über das Gesetz nach und weisen in dem Gang der heiligen Geschichte das Walten der göttlichen σοφία auf, die es dem Frommen schliefslich immer wohl ergehen läfst und den Gottlosen am Ende immer bestraft. Die sogenannt Σοφία Σαλωμῶνος ist z. B. zum grofsen Teil weiter nichts als eine Paraphrase an der Hand der Bibel über dies Thema. Die Personen der heiligen Geschichte, Kain und Abel, Abraham, Isaak und Esau, Joseph u. s. w. und im höchsten Sinne das Volk Israel selbst, gelten als Typen für den Frommen und den Gottlosen; an ihren Lebensschicksalen weist man die κρίματα Gottes nach, dafs der Herr schliefslich immer Recht hat, Σ 44 ff., vgl. 4 Macc. 18, 9 ff. Das Gebiet ihres Unterrichtes umfafste aber nicht nur solche theologischen Fragen, sondern auch ganz ge-

wöhnliche profane Regeln des Anstandes und der guten Sitte, speziell Vorschriften über das Benehmen beim σύνδειπνον und συμπόσιον, wie es Ceremoniell und Mode vorschrieben. Besonders legten sie Wert darauf, ihren Zöglingen die nötige Klugheit und Bildung beizubringen, die im Verkehr mit den Grofsen unerläfslich ist, als demütige Bescheidenheit, kluge und gewandte Antwort zu seiner Zeit, weises Schweigen, wo es not thut — alles Eigenschaften, die beim mündlichen Unterricht gewifs noch viel mehr spezialisiert wurden, als es in den erhaltenen Schriften der Fall ist. Nach Σ 8, 8ff. — vgl. bei Menander S. 65 Z. 9ff. — scheint es fast so, als ob diese Vorbereitung zum Hofdienst der wichtigste Teil ihres Unterrichtes gewesen wäre; die Gefahr des freien Wortes und den Wert des Schweigens hatte man bei der Oeffentlichkeit des Lebens unter einer argwöhnischen heidnischen Fremdherrschaft kennen gelernt. In der Behandlung, scheint es, war zwischen diesen profanen Gegenständen und den religiösen kein grofser Unterschied — beide wurden in demselben Geiste nüchterner Verständigkeit und empfehlender Eindringlichkeit vorgetragen, beide gehörten zur Vollkommenheit des Gerechten, die ihm Nutzen bringt vor Gott und den Menschen. — Die Vorträge über diese Themata hiefsen διηγήσεις, διηγήματα auch θεῖαι διηγήσεις, weil sie auf dem Grunde der θεῖαι γραφαί ruhten. Der Kern dieser längeren Erörterungen wurde in den παροιμίαι oder παραβολαί zusammengefafst, die den Hauptgedanken in der üblichen Spruchform enthielten oder im einzelnen spezialisierten. Man legte Wert darauf, den Inhalt in einer das Nachdenken reizenden, rätselhaft dunkeln und knappen Form zu präzisieren, daher solche Sprüche auch αἰνίγματα genannt werden. Die παροιμίαι geben also das Resultat des Studiums über die heilige Schrift wieder und zwar mit der Anwendung auf das tägliche Leben; denn die Rücksicht auf die praktische Anwendbarkeit der

Gedanken war der durchschlagende Gesichtspunkt bei dem Studium: was gut und böse, nützlich und schädlich sei, was Leben und Tod bringe, darauf kam es an. Im Mittelpunkt steht die Erfüllung der humanen Pflichten der Menschlichkeit, Beobachtung des kultischen Ceremoniells erst in zweiter und letzter Linie. Ihre ideale Einheit hatten die überaus mannigfaltigen Sprüche darin, dafs sie aus dem Studium der heiligen Schrift, in der die göttliche Weisheit redet, gewonnen sind, also selbst חכמה sind. — Daneben war ein Hauptthema der Schriftgelehrten der bereits durch die Bibel an die Hand gegebene Nachweis der göttlichen Herrlichkeit in der Natur, dafs auch in ihr die göttliche σοφία wirke, die zweckmäfsige und weise Einrichtung des Kosmos, Σ 39, 16ff. Durch die Verbindung dieser beiden Gedankenreihen entstand das hypostatische Gebilde der weltschaffenden Weisheit, die in Prov. 1—9 und beim Siraciden eine Rolle spielt. Dafs diese speculative Idee zusammengesetzt ist, geht aus Σ 24 hervor. — Einen ebenso grofsen Einflufs auf die Spruchdichter wie die heilige Schrift, der man ziemlich als einem abgeschlossenen Ganzen gegenüberstand, hatte die lebendige Tradition der Schule. Da die »Weisen« einen Stand für sich bildeten, so entwickelte sich bald eine Ueberlieferung, die vom Lehrer auf den Schüler überging und ein grofses Ansehen genofs. Dieser Einflufs der Schultradition tritt in den behandelten Schriften so stark hervor, dafs die Individualitäten der Verfasser mehr oder weniger verschwinden: am individuellsten ist Jesus Sirach, am wenigsten persönliche Eigentümlichkeit zeigt Prov. 10ff. Wie sehr man sich bewufst war, das Erbe der Vergangenheit weiter zu pflegen, läfst sich aus zahlreichen Stellen bei Sirach und aus Prov. 1—9 belegen. — Philosophen sind demnach die jüdischen σοφοί nicht; sie haben wohl eine Menge Themata, aber im Grunde nur ein Problem, das Glück der Gottlosen und die göttliche Gerechtigkeit. Dies

Problem wird wohl lebhaft empfunden, aber selten klar erkannt und herausgestellt, und nirgend eigentlich ernstlich die Lösung in die Hand genommen. Es ist der Boden, aus dem ihre Weisheit entspringt, es ist das Meer, in das sie zurückfliefst: kein fester Ausgangspunkt, kein bestimmtes Ziel, und darum auch kein Fortschritt in den Gedanken. Die Frage wird in allen Einzelheiten breit dargelegt und exemplifiziert, aber schliefslich immer wieder mit demselben traditionellen Troste zurückgewiesen und zum Schweigen gebracht. Kann man das überhaupt ein »Problem« nennen? ein philosophisches ist es sicher ebenso wenig wie seine Behandlung. — Dazu kommt, dafs die Spruchform die logische Entwicklung eines Themas nicht zuläfst: der Maschal ist gut für geistreiche Einfälle und Aphorismen, aber nicht gemacht für einen philosophischen Gedankenaufbau, wo eins aus dem andern folgt und man keine Fuge wahrnehmen darf; jeder Spruch ist ein Gedanke für sich, bis zum nächsten ist immer ein Sprung. — Später jedoch, scheint es, wurden die σοφοί mit der Darstellungsart und den Formeln der griechischen Philosophie bekannt und eigneten sich — mit Aufgeben der unbequemen Spruchform — ein gewisses philosophisches Kolorit an. So ist z. B. 4 Macc. ein philosophischer Traktat über die Frage: εἰ αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός, die nach Weise der חכמים an Beispielen aus der heiligen Geschichte — für den Verfasser von 4 Macc. ist das die Makkabäerzeit bereits — erläutert und beantwortet wird. In dieser Abhandlung ist der jüdisch-nationale Geist eine merkwürdige Verbindung mit der Terminologie der heidnischen Philosophie eingegangen[1]; der Verfasser ist sich bewufst, zu »philosophieren« und steht doch in vielen Punkten auf dem Boden der jüdischen »Weisen«. In der älteren Weisheitslitteratur läfst sich m. E. ein griechischer Einflufs kaum nachweisen.

[1]) Der griechische Einflufs erstreckt sich aber nicht nur auf die Form.

Der Stand der חכמים, bei Sirach neben σοφοί auch πρεσβύτεροι genannt, oder ἀρχαῖοι, πατέρες [1]), γέροντες, γραμματεῖς — denn die Identität der σοφοί und der γραμματεῖς geht aus Σ 38, 24—39, 11 deutlich hervor und besondere »Schriftgelehrte« haben neben den eben gezeichneten ח׳ keinen Raum — war in der Zeit des Siraciden aufserordentlich angesehen. Von Haus aus gewifs gewöhnlich nicht unvermögend, hatten sie sich durch Reisen in fremde Länder einen weiten Gesichtskreis und eine nicht gewöhnliche Bildung erworben, die ihnen im Verein mit einer klugen Zurückhaltung und einem bescheidenen Auftreten zu den höchsten Kreisen Zutritt verschaffte. Dabei blieben sie durch und durch Nationaljuden, die von dem zu ihrer Zeit eindringenden Griechentum nichts wissen wollten [2]) (Σ 41, 8 ff. Psalmen Salomons!) [3]); sie waren die Führer der geistigen Kultur, die Litteraten und Vertreter eines aufserordentlich reichen Schrifttums (Eccl. 12, 11 ff.) — sie verfafsten nicht nur Weisheitsbücher, sondern dichteten auch Psalmen; bei weitem das Meiste und das Bedeutendste der aus jener Zeit erhaltenen Litteratur stammt aus ihren Kreisen —, die Erzieher ihres Volkes. Die einflufsreichen Aemter in der Rechtspflege wurden gewöhnlich von den schriftgelehrten und gesetzeskundigen »Weisen« verwaltet, in verwickelten juristischen Fragen waren sie die Ratgeber, daher sie im N. T. auch νομικοί, νομοδιδάσκαλοι oder ὁδηγοί, καθηγηταί (מורים Prov. 5, 18), διδάσκαλοι (מלמדים Prov. 5, 13) heifsen. Das Wort eines angesehenen Weisen wurde von der Gemeinde und ihren

---

[1]) Auf diesem Ehrentitel beruht die durchgehende Anrede des Lesers als בני in den Sprüchen und der väterliche Ton in den Ermahnungen.

[2]) Die Ἀσιδαῖοι der Makkabäerzeit sind die Leiter und Häupter der nationalen Partei; Ἀσιδαῖοι = γραμματεῖς nach I Macc. 7, 12 ff. u. s.

[3]) Dafs diese Liedersammlung in die Makkabäische Zeit gehört, hoffe ich in einer anderen Arbeit zeigen zu können.

Häuptern (μεγιστᾶνες) respektiert und sein Name erbte sich mit seinen Sprüchen auf ferne Geschlechter fort, Σ 38, 24—39, 11. 10, 1—5. Unter solchen günstigen Verhältnissen entwickelte sich in den Kreisen der 'ח frühzeitig ein hohes Standesbewufstsein; sie waren überzeugt, das höchste Los des menschlichen Lebens gezogen zu haben: alle andern Stände arbeiten mit ihren Händen, ihr Beruf ist es, Tag und Nacht über dem Gesetz des Herrn zu sinnen und über seine wunderbaren Wege nachzudenken. Der Stolz auf ihren Beruf spiegelt sich wieder in der hohen Schätzung der Weisheit als des Höchsten, das dem Menschen zu teil werden kann. Zwar besitzt jeder diese σοφία in praxi, der ein φοβούμενος τὸν θεὸν ist, aber das διανοεῖσθαι ἐν νόμῳ Κυρίου, das ἀσχοληθῆναι ἐν προφητείαις, das ἐκζητεῖν ἀπόκρυφα und wie die Ausdrücke Σ 39 alle heifsen, ist doch ihre spezielle Aufgabe. Dieser Standesstolz der 'ח, der auf der Ueberzeugung von dem Werte ihrer Beschäftigung beruht, tritt besonders Σ 38, 24 ff. 39, 1 ff. zu tage, — von geistlichem Hochmute ist der Siracide noch fern, 25, 10 f. —

Gegen die hervorragende gesellschaftliche Stellung, die die Weisen einnahmen, sticht das niedrige Los der Priester sehr bedeutsam ab. Während auch der arme Weise an der Tafel der mächtigsten und hervorragendsten Männer ein gern gesehener Gast ist, mufs der Priester froh sein, wenn er seine unwillig gezahlten Abgaben erhält und leidet oft genug Mangel am Nötigsten, so dafs der Weise wohlwollend seinen Einflufs verwendet, um seine Not zu lindern. Der Weise angesehen, der Priester unbeachtet, der Weise von feinen gesellschaftlichen Manieren und weiter Bildung, der Priester heruntergekommen und ungebildet, der Weise schriftstellerisch thätig in einer bedeutenden Litteraturgattung, der Priester beschränkt und interesselos — diese Gegensätze der beiden Stände bilden die charakteristische Signatur der Zeit.

Die Josephsgeschichte, mit den Büchern Ester und Daniel verglichen.

Von Dr. Ludwig A. Rosenthal.

Seit Jahren war mir eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Josephsgeschichte (Genesis 37—50) und dem Esterbuche und Daniel aufgefallen. Unwillkürlich und ungesucht mehrten sich die Vergleichspunkte, und die weitere Untersuchung bot mir eine überraschende Bestätigung des Geahnten, es kam bei dem bewufsten Nachspüren noch eine Fülle von Einzelbeobachtungen hinzu.

In Ester und Daniel wird man sich über spät-hebräische und chaldäische, selbst aus dem Griechischen in's Persische und Hebräische übergegangene Wendungen nicht wundern. Sie gehören ebenso nothwendig zum Tone jener in Babel und Persien spielenden Bücher, wie sie in die Josephsgeschichte grundsätzlich nicht hineingehören. Dieses fremde Sprachgut scheidet also aus dem Vergleiche aus, ohne denselben zu hindern, zumal in der Josephsgeschichte, wenn auch in geringerem Maafse, an seiner Stelle egyptische Bezeichnungen vorhanden sind. Auch dafs einzelne Theile in Ester den Satzbau der Chronik und des Esra an sich tragen, setzt nicht in Verwunderung und liegt ganz im Wesen der Sache.

Wenn es Ester I, 3 heifst: עשה משתה לכל שריו ועבדיו und Gen. 40, 22 ויעש משתה לכל עבדיו und Dan. 5, 1 עבד

לחם רב לרברבנוהי, so wird man darin noch nicht viel finden; Gastmähler sind an Königshöfen nichts Auffallendes. Läſst sich's aber so ganz übersehen, daſs an beiden Stellen die Diener סריסים heiſsen? Weder Gen. 12, 10—20, noch an den anderen Stellen, wo die Stammväter mit Höfen in Beziehung kommen, auch nicht während des Auftretens Mosis vor Pharao finden wir סריסים, nur bei Joseph. Es ist doch eine merkwürdige Uebereinstimmung, wenn auf Joseph die Frau des Potiphar einredet, auf Mordechai die Diener des Haman, und es bei ersterer (Gen. 39, 10) heiſst: ויהי כדברה אל יוסף יום יום ולא שמע אליה, und bezgl. Mordechai's (Est. 3, 4) (Keri) ויהי כאמרם אליו יום ויום ולא שמע אליהם. Bei den Berathungen, die in beiden Erzählungen vorkommen, heiſst es nach Memuchans Rede (Est. 1, 21) וייטב הדבר בעיני המלך והשרים, und als Joseph die Träume Pharao's gedeutet und ihm seine Pläne entwickelt hat, dort ganz ebenso (Gen. 41, 37). Dazu halte man שפר קדם דריוש Dan. 6, 2. Es rathen die Hofpagen nach Vasti's Entfernung (Est. 2, 3) ויפקד המלך פקידים בכל מדינות מלכותו ויקבצו, und Joseph räth dem Könige (Gen. 41, 34) ויפקד פקידים על הארץ . . . ויקבצו (35).

Im Buche Daniel, das wir hier etwas aus den Augen verloren haben, begegnet uns ein gewisser Aspenaz, der, wenn auch nicht Mädchen, so doch Jünglinge טובי מראה (Dan. 1, 4) an den Hof zu bringen hat, die מזרע המלוכה sind (Dan. 1, 3), wie Ester aus dem Hause des Bejaminiten Kis (Est. 2, 5) stammt. Als sie sich weigern, von der Kost des Hofes zu essen, fürchtet der Beamte, ihre Angesichter würden זועפים (Dan. 1, 10) dem Könige erscheinen, wie Joseph die beiden Kämmerlinge im Kerker auch gerade זעפים (Gen. 40, 6) findet. Als aber die judäischen Jünglinge dem König vorgestellt werden, wie die Jungfrauen dem Ahasverus, da findet man trotz der Pflanzenkost מראיהם טוב ובריאי בשר (Dan. 1, 15) was sehr stark an die fetten Kühe in Pharao's Traum erinnert,

woyon die ersten (Gen. 41, 2) יפות מראה ובריאת בשר sind. Aufserdem stellt sich bei der Prüfung am Hofe Babels heraus, dafs sie עשר ידות על כל החרטמים (Dan. 1, 20) (vgl. חרטמי מצרים Gen. 41, 8) an Weisheit besitzen, während das Benjamin vorgelegte im Verhältnifs zu den Portionen der anderen Brüder חמש ידות ausmacht (Gen. 43, 34); und zwar heifst es (ib.) dabei וישא משאת מאת פניו אלהם, welcher seltene Ausdruck nicht nur bei dem Mahle des Joseph, sondern auch beim Krönungsmahle Esters vorkommt (Est. 2, 18) ויתן משאת כיד המלך. Vorher bei den Vorbereitungen der Jungfrauen zur entscheidenden Vorstellung lesen wir (Est. 2, 12) מקץ היות לה כדת הנשים שנים עשר חדש כי כן ימלאו ימי מרוקיהן; und in ganz ähnlicher Weise heifst es vom todten Körper Jakobs (Gen. 50, 3) וימלאו לו ארבעים יום כי כן ימלאו ימי החנטים, wozu noch (Est. 1, 5) ובמלאת הימים (allerdings auch Dan. 1, 15 ומקצת ימים עשרה, wie auch v. 18) zu vergleichen ist. Der königliche Siegelring veranlafst bei der Verleihung an Joseph (Gen. 41, 42), Haman (Est. 3, 10) und Mordechai (ib. 8, 2) genau die wörtlich gleichen Berichte: ויסר פרעה (המלך) את טבעתו מעל ידו ויתן אותה (ויתנה) על יד יוסף (להמן) (למרדכי. Bei öffentlichen Huldigungen heifst es (Gen. 41, 43) וירכב אותו (Est. 6, 11) וירכיבהו, und ויקראו oder ויקרא לפניו. Wird bei Joseph (41, 43) der מרכבת המשנה erwähnt und kommt dann noch (43, 12) כסף משנה vor, so ist Mordechai (10, 3) משנה למלך.

Was soll man ferner zu einem so seltenen Ausdrucke wie ויתאפק sagen (Est. 5, 10), der sich bei Joseph zweimal findet, einmal 43, 31 ויתאפק, und dann 45, 1 ולא יכול יוסף להתאפק?

An ernsten, entscheidenden Stellen zeigt sich so recht die Gleichheit, selbst wo sie keinen Ausdruck gemeinsam haben. Nachdem Jakob endlich entschlossen ist, Benjamin mitzusenden, sagt er (43, 14) כאשר שכלתי שכלתי, und Ester vor dem Besuche beim Könige (Est. 4, 16) וכאשר

אבדתי אבדתי. Juda sagt (44, 34) zu Joseph, da er Benjamin in höchster Gefahr glaubt:

כי איך אעלה אל אבי
והנער איננו אתי
פן אראה ברע
אשר ימצא את אבי

In ganz gleichem Satzbau spricht Ester in ähnlicher Lage (Est. 8, 6):

כי איכבה אוכל וראיתי
ברעה אשר ימצא את עמי
ואיכבה אוכל וראיתי
באבדן מולדתי.

(Statt des zweiten ואיכבה könnte פן אראה bei Ester, statt des פן bei Juda das איך oder ואיכבה gesetzt worden, ohne dafs der Sinn verändert würde.)

Da mir Daniel nur als drittes Glied in der Kette des Vergleichs dienen kann, so komme ich erst hier dazu, die oben noch nicht erwähnten Wahrnehmungen — sie hätten sich ohne Verwirrung dort nicht anbringen lassen — nun anzuführen. Dem Gastmahle des Ahasverus entspricht das Gelage Belsazars (Dan. 5), das er לרברבנוהי אלף bereitete, wobei לקבל אלפא חמרא שתה, wozu Est. 1, 3 ff. besonders v. 8 zu beachten ist. Den Trinkgefäfsen Susa's (Est. 1, 7) stellen sich Belsazars Tempelgefäfse (Dan. 5, 2) gleich. In Susa (Est. 1, 9) begeht Vasti, getrennt von den Männern, ihr Fest im Frauenhause, und auf des Königs Befehl (Est. 1, 11) kommt sie nicht zu den Männern; in Babel zechen der König, seine Fürsten und Weiber zusammen (Dan. 5, 3), und die Königinmutter betritt das Festgemach (ib. v. 10), um Belsazar zu ermuthigen und auf Daniel aufmerksam zu machen. In Susa werden im Rausche Entschlüsse gefafst (Est. 1 10) כטוב לב המלך ביין (vgl. 3, 15 והמלך והמן ישבו לשתות) ebenso bei Belsazar (Dan. 5, 2) בלשאצר אמר בטעם חמרא.

Wie Mordechai בשער המלך (Est. 2, 21 u. öfter), so

befindet sich Daniel בתרע מלכא; Pharao sagt zu Joseph (Gen. 41, 15) חלום חלמתי ופתר אין אתו ואני שמעתי עליך לאמר תשמע חלום לפתר אתו, und fast wörtlich ebenso Belsazar zu Daniel (Dan. 5, 15f.) ולא כהלין פשר מלתא להחויה ואנא שמעת עליך די תוכל פשרין למפשר. Weist Joseph die fragenden Kämmerlinge (Gen. 40, 8 הלוא לאלהים פתרנים) und den Pharao (ib. 41, 16 אלהים יענה את שלום פרעה) auf Gott hin — die Unruhe des Pharao und des Nebuchadnezar wird mit demselben Ausdrucke (Gen. 41, 8 ותפעם רוחו, Dan. 2, 1 ותתפעם רוחו, v. 3 ותפעם רוחי) bezeichnet —, so sagt auch Daniel (v. 28) ברם איתי אלה בשמיא גלה רזין und weiter והודע למלכא נבוכדנצר מה די להוא, wie Joseph את אשר האלהים עשה הגיד לפרעה (Gen. 41, 25 vgl. v. 28). Nach der Deutung lobt Pharao den Joseph als איש אשר רוח אלהים בו (ib. 38), und so sagt die Königinmutter von Daniel (Dan. 5, 11): איתי גבר במלכותך די רוח אלהין קדישין בה, wie es der König (v. 14) wiederholt.

Wollen wir noch an einander anklingende Einzelheiten erwähnen, so fällt die ähnliche Art auf, mit der Daniel und Mordechai in die Erzählung eingeführt werden. Letzterer mit den Worten (Est. 2, 5f.): איש יהודי אשר הגלה מירושלים עם הגלה אשר הגלתה עם יכניה מלך יהודה אשר הגלה נבוכדנצר; so wird (Dan. 1, 1ff.) Daniels Gefangennehmung zusammen mit dem Falle Jojakims vor Nebuchadnezar erwähnt, und Belsazar sagt ganz ähnlich (ib. 5, 13): אנתה הוא דניאל די מן בני גלותא די יהוד די היתי מלכא אבי מן יהוד. Wie Joseph und Mordechai, so wird auch Daniel von Nebuchadnezar begünstigt (Dan. 2, 48) והשלטה על כל מדינת בבל ורב סגנין על כל חכימי בבל; Mordechai schmückt (Est. 8, 15) neben anderen herrlichen Gewändern Byssus wie Joseph, und Purpur, wie Daniel, und Letzerem wird, wie Joseph (Gen. 41, 42), auch eine goldene Kette um den Hals gelegt (Dan. 5, 29) והלבשו לדניאל ארגונא והמינכא די דהבא על צוארה, und auch der Ausruf seiner Herrlichkeit fehlt nicht והכרזו עלוהי די להוא שליט תלתא במלכותא so wenig

wie bei Joseph und Mordechai. Um die Aehnlichkeit noch mehr zu bekunden, führen wir נדדה שנת המלך (Est. 6, 1), aufserdem ושנתו נהיתה עליו (Dan. 2, 1) an und ושנתה נדת עלוהי (ib. 6, 19; und was die Unabänderlichkeit des mit dem königlichen Ringe besiegelten Gesetzes anbelangt (Est. 8, 8), so findet sich's auch im Daniel (ib. v. 16) לא להשניה.

Was nun, wenn man von den Aehnlichkeiten in der Sprache absieht, die geschilderten Verhältnisse anbelangt, so konnten wir schon oben gelegentlich verschiedene gleiche Züge anführen. Allen drei Erzählungen liegen nichtjüdische Hofverhältnisse zu Grunde, die Helden derselben kommen als Gefangene in die betreffenden Länder, falsche Anklagen schürzen sowohl bei Joseph, als auch bei Mordechai und Daniel den Knoten — bei letzteren beiden wegen Versagung der Kniebeuge und der Verehrung von Menschen — und wenn im Daniel Könige in traumvollen und schlaflosen Nächten uns so recht zum Tone des Ganzen zu gehören scheinen, so wendet sich das Blatt für Mordechai, als Ahasverus die Nacht durchwacht, und für Joseph gelegentlich der Träume Pharaos. Joseph, wie Daniel werden in Gruben geworfen; zwei Kämmerlinge als Verschwörer stehen bei Pharao, wie Ahasverus unter Anklage, und beidemale dient gerade dieser Umstand zur Erhebung derjenigen, die sich augenblicklich in schlimmer Lage befinden.

Räthselhaft ist das Verhalten Josephs seinen Brüdern gegenüber; die Zwecke, die er mit ihnen hat, können nur nach langem Nachdenken gefunden werden. Räthselhaft ist aber auch die Art und Weise, wie Ester für ihr Volk auftritt, da sie den Hauptfeind desselben mit einlädt und damit zu seiner weiteren Erhebung unbewufst beiträgt; auch hier löst nur ein genaues Bedenken der Verhältnisse das Räthsel. Zwei Gastmähler mit Haman bei Ester zwei Reisen der Brüder Josephs nach Egypten; beidemale

hätte sich auf den ersten Blick der Haupterfolg einfacher erzielen lassen.

Uebrigens ist diese erstaunliche Gleichheit der drei biblischen Stücke von jeher, wenn nicht mit Bewufstsein erkundet, so doch unbewufst empfunden worden.

Schon die Verfasser der Zusätze der Septuaginta scheinen eine solche Aehnlichkeit geahnt zu haben, da Haman in den Briefen »Vater des Königs« genannt wird, wie Joseph sich selbst bezeichnet. Die Grube Daniels war voll Schlangen und Scorpionen — die Rabbinen vermuthen das Gleiche von Josephs Cisterne, »in der kein Wasser war«. Belsazar entweiht die Tempelgefäfse — also nach dem Targumim auch Ahasverus bei seinem Gastmahle. Ja, das Bestreben, in den alten Ereignissen Hinweise auf die späteren zu finden, hat dazu geführt, im Midrasch Ester (S. 92 d) eine ganze Reihe derartiger Stellen, auf Ester und Joseph bezüglich, neben einander zu stellen. Raschi vergleicht in der Tamarerzählung כמשלש חרשים mit משלות מנות. und Ibn Esra בית הסהר mit der darauf folgenden Erklärung מקום אשר אסורי המלך אסורים weist auf ähnliche Stellen des Esterbuches hin, wo fremdsprachliche Ausdrücke sofort in's hebräische übertragen werden. So sind diesen Erklärern unbewufst da, wo sie Belege für ihre Behauptungen suchten, diese beiden Erzählungen in den Sinn gekommen.

Hier hätten wir also einen Beleg dafür vor uns, dafs man für die Darstellung späterer Verhältnisse, weil die Sprache nicht mehr lebendig war, die Erzählungen der alten Bücher der Bibel zum Vorbild genommen hat.

Klagelieder 5, 9.

Von Georg Beer, Breslau.

Klagld. 5, 9 מִפְּנֵי חֶרֶב הַמִּדְבָּר hat bis jetzt noch keine befriedigende Erklärung gefunden.

Von den alten Versionen liest

G ἀπὸ προσώπου ῥομφαίας τῆς ἐρήμου wie M.;

T מן קדם קטול דחרבא דאתי מן סטר מדברא vielleicht ממדבר;

P ܡܢ ܩܕܡ ܚܪܒܐ ܕܡܕܒܪܐ u.

V *a facie gladii in deserto* als ob sie במדבר vor sich gehabt hätten.

F. Baethgen in Kautzschs Heil. Schrift übersetzt Vers 9:

»Mit Gefahr unseres Lebens holen wir unser Brot [voller Angst] vor dem Schwerte der Wüste.«

Was soll aber das »Schwert der Wüste« sein?

M. Löhr, Klagld. d. Jerem., Götting. 94 z. St. möchte mit *Matthes* u. *Dyser.* חֹרֶב »Hitze« für חֶרֶב »Schwert« lesen. Aber in der Umgegend von Babylon, wo nach L. der Dichter mit den Deportierten sich aufhält, herrscht kein mörderisches Tropenklima.

Die Stelle ist augenscheinlich verderbt, läfst sich jedoch durch eine ganz unbedeutende Veränderung (ו für ה) wieder richtig herstellen. Man lese

מִפְּנֵי חֶרֶב וּמִדֶּבֶר (bzhw.: וּמִדָּבֶר)

d. i. vor dem Schwert und der Pest.

Die Verbindung »Schwert« und »Pest« (als Drittes daneben oft noch »Hunger«) ist im A. Test., besonders bei Jeremia (z. B. 14, 12. 21, 7. 27, 13. 34, 17), mit dessen Sprachgebrauch der der Klagelieder viel Verwandtes hat, ziemlich häufig.

Threni 2, 13.

Im ersten Heft dieser Zeitschrift vom Jahre 1895 (S. 146) schlägt Praetorius zu Threni II, 13 statt des אֲעִידֵךְ, welches im Anschlufs an den Griechen in einer gezwungenen und dem Zusammenhang nicht angemessenen Bedeutung aufgefafst werde, die Besserung »מָה עוֹדָךְ Was bist du noch! (d. h. du bist so gut wie nichts mehr)?« vor. Dafs diese Aenderung dem Context gut gerecht würde, ist unzweifelhaft, doch scheint mir מָה עוֹדָךְ in der Bedeutung »was ist noch von dir übrig?« nicht ohne sprachliche Bedenken zu sein.

Näher liegt doch wohl mit Umsetzung des ו und ד und Schreibung eines ר für ד die Lesung: מָה אֶעֱרוֹךְ »was soll ich zur Vergleichung oder zum Trost dir vorlegen?« oder geradezu: »was soll ich dir vergleichen?« Die bekannte Stelle Jes. 40, 18 bietet ja ebenfalls ערך und דמה in unmittelbarer Verbindung, vgl. aufserdem Ps. 89, 7. 40, 6. Hiob 28, 17. 19.

J. Meinhold.

Threni II, 6[a].

In connection with Prof. Praetorius' happy suggestion (Zeitschrift XV p. 145) to read at the beginning of this difficult verse

וַיַּחְמֹס כַּגֶּפֶן אֶשְׁכֹּלוֹ

I would like to suggest that by taking the first מוֹעֵד as an abbreviated term for אֹהֶל מוֹעֵד and here applied — somewhat as in ψ 74, 4 — to the temple, the difficulty vanishes and we would have in the words שִׁחֵת מֹעֲדוֹ (forming the shorter half of the *kînâ* stanza) the explanation of the metaphor implied in ויחמס כגפן אשכלו. It may be noted that in II, 1 the temple of Jerusalem is referred to in the post-exilic expression הֲדֹם־רַגְלָיו; and in further justification of taking *Mô'ēd* also as a poetic term for the temple, we may point to the phrase מוֹעֲדֵי־אֵל ψ 74, 8[1]) for 'synagogues'. The Jewish commentator *Rashi* seems to have had this explanation in mind in interpreting מוֹעֲדוֹ as 'the holy of holies'. By accepting the interpretation proposed, we would have מוֹעֵד used in this chapter in no less than three different nuances

(1) temple (v. 6[a])

(2) festival in general (v. 6[b])

(3) יוֹם מוֹעֵד (v. 7. c) — some specific festival perhaps Passover, as the Targum — יומא דפסחא — suggests.

Morris Jastrow jr.

---

[1]) In general ψ 74 bears a strong resemblance to the 2[d] chapter of *Threni*, as Löhr in his commentary (1894, pp. 5—10) has recognized.

חבר = εθνος.

In Nr. 14 der »Christlichen Welt« habe ich den Satz aufgestellt, dafs οι εθνικοι Mt. 6, 7 (5, 47. 18, 17) = οι λοιποι Lc. 11, 2 (im Codex D) = חברים seien, »die Volksgenossen«, wie sich die Pharisäer nannten. Ich habe diese Gleichung durch die Thatsache gestützt, dafs der hebräische Stamm חבר Hiob 40, 30 durch εθνος, Dan. 7, 20 durch λοιπος (αλλος) wiedergegeben werde. In Nr. 15 der gleichen Zeitschrift hat Wrede diese Gleichung angefochten, mit Gründen, auf die ich hier nicht einzugehen brauche. Sie wird trotz seines Einspruches richtig sein und hat eine gröfsere Tragweite, als ich damals sah. Sie entscheidet auch eine viel umstrittene Frage der jüdischen Numismatik.

Die Münzen des Johannes Hyrcanus — und analog auch die seiner nächsten Nachfolger, s. Schürer[2] 1, 212 — tragen die Aufschrift

יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים

oder יהוחנן הכהן הגדל ראש חבר היהודים.

Schürer sagt a. a. O.: Die Lesung des vorletzten Wortes ist streitig. Wahrscheinlich ist zu lesen cheber hajjehudim und unter cheber (wörtlich: Gemeinschaft, Genossenschaft) wird nicht sowohl die γερουσία, als vielmehr die gesamte Volksgemeinde zu verstehen sein. In einer Anmerkung stellt Schürer die zum Teil recht seltsamen früheren Deutungen zusammen und begründet die seinige, die auch von Cavedoni, Hitzig, Reufs, Merzbacher geteilt wird.

Dagegen schreibt Wellhausen in seiner Israelitischen und Jüdischen Geschichte (1894 S. 236) zur Begründung seiner Uebersetzung: »Collegium« der Juden:

»Dafs חבר so viel wie סוד ist und ein Collegium bedeutet, und dafs Collegium nicht Volk ist, steht

fest. Für Volk und Gemeinde gab es Ausdrücke in Menge (z. B. Am El 1 Macc 14, 28); aber für Synedrium gab es keinen, und so mufste חבר als technischer Terminus dafür auf den Münzen herhalten. Es ist gewifs nur Uebersetzung des im gewöhnlichen Leben allein gebrauchten griechischen Ausdrucks«.

Nach der vorangestellten Gleichung ist es mir eben so gewifs, dafs חבר auf diesen Münzen, Uebersetzung nicht von συνεδριον, sondern von εθνος ist. Συνέδριον, das Hesych durch δικαστηριον umschreibt, entspricht in der alttestamentlichen Uebersetzungslitteratur hebräischem דין, סוד, עצה, קהל; nie einer Ableitung von חבר. Dafs eine solche Hiob 40, 30 faktisch durch εθνος übersetzt ist, habe ich schon bemerkt. — Ob es Münzen mit griechischer und hebräischer Umschrift giebt, welche die Frage entscheiden würden, oder blofs mit griechischer, und εθνος an der betreffenden Stelle, ist in Ulm von mir nicht zu konstatieren, auch kaum glaublich, sonst würden sich die Gelehrten doch nicht mehr darüber streiten. Aber wenn ich in den Makkabäerbüchern το εθνος finde, wo nach diesen Münzen חבר erwartet wird, so scheint mir an der Richtigkeit der Gleichung kaum mehr ein Zweifel möglich. Nun vergleiche man

1 Mac. 8, 20 Ιουδας ... και οι αδελφοι αυτου και το πληθος των Ιουδαιων,
23 καλως γενοιτο Ρωμαιοις και τω εθνει των Ιουδαιων,
29 Ρωμαιοι τω δημω των Ιουδαιων,
11, 30 Βασιλευς Δημητριος Ιωναθαν τω αδελφω χαιρειν και τω εθνει Ιουδαιω,
12, 3 Ιωναθαν ο αρχιερευς και το εθνος των Ιουδαιων,
6 Ιωναθαν αρχιερευς του εθνους και η γερουσια και οι ιερεις και ο λοιπος δημος των Ιουδ.,

(του εθνους hat SV hinter γερουσ.); damit vergleiche die Antwort:

1 Mac. 14, 20 Σιμωνι ιερει μεγαλω και τοις πρεσβυτεροις και τοις ιερεισι και τω λοιπω δημω.

Wie ιερευς μεγας eine mehr hebraisierende Uebersetzung von הכהן הגדל ist als αρχιερευς, so ist es πρεσβυτεροι für הַזְּקֵנִים verglichen mit γερουσία; letzteres ist also auf keinen Fall = חבר.

Ganz besonders möchte ich aber εθναρχης betonen 1 Mac. 14, 47. 15, 1, 2. Wenn Antiochus nach 15, 1 Briefe schickt Σιμωνι ιερει και εθναρχη των Ιουδαιων και παντι τω εθνει und nach V. 2 diese Briefe adressiert waren: Βασιλευς Αντιοχος Σιμωνι ιερει μεγαλω και εθναρχη και εθνει Ιουδαιων χαιρειν, so sind die gesperrten Worte doch sicher Uebersetzung der auf den Münzen stehenden Ausdrücke

הכהן הגדל ראש חבר היהודים.

Ich habe nicht die Möglichkeit, weitere Untersuchungen in dieser Richtung anzustellen; ich will nur noch darauf aufmerksam machen, dafs Oskar Holtzmann (in Stade's Geschichte Israels II, S. 398) חבר mit »Genossenschaft« übersetzt und dazu die Anmerkung macht, dafs dieser Ausdruck wohl den Aeltestenrat, die Adelsversammlung bezeichne, »die freilich in hasmonäischer Zeit gar keine Bedeutung besafs« — während man doch wohl auf Münzen nicht Behörden nennt, die gar keine Bedeutung besitzen —; dafs dagegen in demselben Werk auf dem Erläuterungsblatt zu der Tafel »jüdische Münzen«, 22 Seiten weiter vorn, dies cheber stets »Gemeinde« übersetzt ist. Das Erläuterungsblatt scheint aus »Madden« genommen, die spätere Anmerkung die eigene Meinung des Verfassers zu geben.

Ulm, 27. April 1895. **E. Nestle.**

Zum Codex Alexandrinus in Swete's Septuaginta.

In der mir durch des Verfassers Güte heute zugekommenen Besprechung von Swete's Septuaginta sagt Dr. E. Klostermann in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1895, 4, S. 256:

> »A [der Codex Alexandrinus] ist nach Babers Ausgabe und der Autotypie benutzt, *dann noch einmal von Nestle durchgenommen, so dafs wir über seine Lesarten so gut unterrichtet sind wie möglich.*«

Um weitere Mifsverständnisse zu verhüten, mufs ich bemerken, dafs ich die Photographie von A nur für diejenigen Teile nachkollationierte, welche in den *Text* aufgenommen sind, d. h. also nur für Gen. 1—46. S. 1—93 des ersten Bandes (s. Swete Bd. III p. XVIII for those parts of the *text*, which are supplied by Codex Alexandrinus). Für die Verwertung dieser Handschrift im ganzen übrigen Werk übernehme ich keine Garantie; im Gegenteil zeigte mir eine gelegentliche Nachprüfung, dafs eine nochmalige Revision der im Apparat aus A angeführten Lesarten doch recht wünschenswert ist. Beispielsweise hat A Ruth 1, 15 Νοεμμειν nicht Νοομμειν, 3, 13 fehlen in A die 3 Worte συ ει κυριος, 4, 16 hat A αυτο nicht τουτο, 1 Reg. 1, 9 hat (nur) A Σηλωμ. V. 21 läfst A εν *nicht* aus (Swete: om. εν A); V. 24 hat A προσηγαγεν für —γον 2, 20 hat auch A τω wie B^a u. s. w.

Ich erlaube mir, die Gelegenheit benutzend, weiter zu bemerken, dafs im Codex Vaticanus nur Gen. 1—46 nicht auch wie es nach Klostermann's Darstellung S. 256 scheinen müfste, 2 Kön. 2, 5—7. 10—13 »von junger Hand nachgetragen« ist, auch von den Makkabäer-Büchern in demselben nie eines stand, nicht, wie es S. 261 heifst, »keine Spur mehr vorhanden ist[1])«.

Ulm, 30. Mai 1895. **E. Nestle.**

---

[1]) Da die Göttinger Gelehrten Anzeigen, für welche das Vorstehende ursprünglich bestimmt war, grundsätzlich nur solche Berichtigungen aufnehmen, welche durch das Prefsgesetz erzwungen werden können, erbat ich mir, nach dem Vorschlag des Herausgebers der GGA. die Bemerkung einer Fachzeitschrift zuzuweisen, dieses Plätzchen in der ZfatW.

1. Juni 1895.

Rabbinisches Sprachgut bei Ben Ascher.

Die durch *Baer* und *Strack* herausgegebenen grammatisch-massoretischen Lehrstücke des berühmten Massoreten *Ahron ben Moses b. Ascher*[1]) bilden nicht nur inhaltlich, sondern auch in ihrer sprachlichen Form eines der interessantesten Denkmäler der mittelalterlichen jüdischen Litteratur. Zum Theile in gereimter Prosa verfaſst, reihen sie sich den Erzeugnissen der liturgischen hebräischen Poesie an, welche durch kühne Wortbildungen und Heranziehung nachbiblischen Sprachgutes der hebräischen Sprache eine Fülle neuer Elemente zuführten, dabei aber auch die bekannte fremdartige, von dem biblischen Hebraismus so ungemein verschiedene Sprachfärbung gewannen, wie sie namentlich in den Poesieen *Eleasar Kalirs* und seiner Schule zu Tage tritt. Ben Ascher, der die trockenen Themata seiner Lehrstücke durch den Reiz einer zierlich sein wollenden, von merkwürdigem Pathos getragenen Rhetorik zu beleben bemüht ist, bedient sich derselben Mittel der Sprachbereicherung, wie die zu seiner Zeit (Anfang des 10. Jahrhunderts) längst als Autoritäten angesehenen Pijutdichter. Daſs er der *Traditionslitteratur* (Talmud und Midrasch) eine groſse Anzahl von Wörtern entnimmt, verdient um so eher betont zu werden, als

[1]) דקדוקי הטעמים, Die Dikduke Ha-teamim des A. b. M. b. Ascher. Leipzig 1879. Ich citire dieses Werk ohne weitere Angabe, als die von Seite und Zeile.

damit, wenn auch kein volles Argument gegen Ben Ascher's von *Grätz* bis zu Ende behauptete Angehörigkeit zum *Karäerthum* gewonnen wird, aber zu den übrigen Beweisen für seine Eigenschaft als traditionsgläubiger (rabbanitischer) Lehrer ein bekräftigendes Moment hinzutritt. Im Folgenden will ich eine alphabetische Liste der aus der Traditionslitteratur stammenden Ausdrücke in Ben Ascher's Dikduke Ha-teamim vorführen und damit zugleich einen Beitrag zur Erklärung dieser Lehrstücke, sowie zur Lexikographie des Neuhebräischen bieten [1]).

ארק. 22, 24: »Die übrigen Pasek-Zeichen, welche sich einem Worte mit dem Accentzeichen Zarka anschliefsen, sind mit dem — auf das vorhergehende Wort gesetzten — Accentzeichen Mercha verbunden« (במארכה הם ארוקים). Vgl. Baba Bathra 77 b: באדוקין בו, Baba Mezia 7 a: שנים ארוקים בשטר (L. I, 30 b).

בטה. 2, 7: הכתב והבטוי, »die Schrift und die Sprache« des Bibeltextes; unter Sprache ist Aussprache und Lesung des geschriebenen Textes zu verstehen. Vgl. 4, 15: בכתב ובדבור שפתים. 16, 3: הבטוי של מקרא, wo die Lesung des Textes mit den Vocalen gemeint ist; 60. 16, 18. ביטוי oder ביטוי שפתים (L. I, 211 b) ist im Nachbiblischen an die Stelle von מבטא und מבטא שפתים getreten (Num. 30. 7, 9). Bei Ben Ascher hat es den allgemeinen Sinn von Sprache, Aussprache gewonnen. Saadja gebraucht im selben Sinne das biblische מבטא, s. Agrôn, Schlufs der hebr. Einleitung (bei Harkavy, Studien und Mittheilungen V, 57, 3: אל כל דברי בני אדם ולכל מבטא שפתם). Auch Menachem gebraucht das Wort מבטא fleifsig; Dûnasch b. Labrât hat במכתב ובמבטא (Kritik gegen Menachem, p. 6 a, Z. 12), ebenso die Schüler Menachems in der Schrift gegen Dûnasch (ed. Stern

[1]) Auf Levy's neuhebräisches Wörterbuch verweise ich mit L. und Angabe von Band und Columne.

p. 21, Z. 7 und 13). S. ferner mein: Die grammatische Terminologie des Ḥajjûg', S. 9[1]). — Ben Ascher gebraucht auch das Verbum, בחיך ובלשון מְבוּטָּה.

בלע. 6, 3 und 23: בית הבליעה, der Schlund (L. I, 225a), im Sinne von Kehlkopf, als Sprachwerkzeug, ebenso wie im Sefer Jezira (IV, 3) wo es Saadja mit arabisch להאה̈, das Zäpfchen im Halse, übersetzt (74, 13, ed. Lambert). Anders Maimûnî zu M. Toharoth I, 1 (p. 8, ed. Derenbourg).

גבר. 3, 5 und 10, 16: מפי הגבורה »aus dem Munde der göttlichen Allmacht«. In der Traditionslitteratur häufig zur Bezeichnung der Offenbarung des göttlichen Wortes (L. I, 297b, Die Agada der babylonischen Amoräer, S. 19, A. 122).

גוף. 36, 3: אות מוסף בגוף הדבר. Vgl. גופו של מעשה, גופה של תורה u. s. w. (L. I, 314b). Ben Ascher bezeichnet mit גוף den fundamentalen, wurzelhaften Theil des Wortes (= arab. אצל).

גמר. 11, 4: הדורש בדעה גמורה. Vgl. קנין גמור (L. I, 343a).

דבר. 10, 17: דברות עשרה, die zehn Gebote, dem Reime zu Liebe für עשרת הדברות (b. Berach. 12a, j. Berach. 3c), die traditionelle Bezeichnung des Dekalogs (statt des biblischen עשרת הדברים). Nach L. I, 374a wäre als Singular דִּבְּרָה anzunehmen. Das Wort ist dann ein Femininum, weshalb auch der erste und der zweite Dekalog in Baba Kamma 54b mit דברות הראשונות und ד׳ האחרונות bezeichnet werden. Jedoch ist in letzterem Beispiele die feminine Construktion auf die irrthümliche Annahme zurückzuführen, dafs in דברות die feminine Pluralendung

---

[1]) Drachmann, Die Stellung und Bedeutung des Jehuda Ḥajjûg' etc., S. 26, nennt mit Unrecht Menachem als denjenigen, der zuerst מבטא als neuen Kunstausdruck, dem arab. לפט entsprechend, eingeführt habe.

das Wort als Femininum kennzeichnet. Der Singular zu דִּבְּרוֹת, wie die traditionelle Aussprashe lautet, ist דִּבֵּר (Jerem. 5, 13, Hosea 1, 2, nach den alten jüdischen Erklärern). דִּבֵּר scheint als eine Nebenform des gewöhnlicheren דִּבּוּר gebraucht worden zu sein. Am Anfange der Mechiltha findet sich das Wort im Sinne von דִּבּוּר nebst dem Plural דִּבְּרוֹת: למשה היה הדבר ולא לאהרן ··· שכשם שהיה משה כלול לדברות כך היה אהרן כ׳ לדברות. Für diese Erklärung spricht auch der Umstand, dafs im palästinensischen Targum die 10 Gebote עשרת דִּיבּוּרַיָּא heifsen (Ps.-Jonathan zu Exod. 34, 28). Vielleicht ist an den Stellen, an denen dasselbe Targum דבירא und דביריא hat, immer eine Corruptel aus דבורא, דבוריא anzunehmen.

דון. 29, 8 und 30, 7: .. נידון כ. Dem halachischen Sprachgebrauche entnommen. S. Chullin 45a: נידון כראה, נידון כמות (L. I, 397b).

דכן. 18, 14f.: ששי הוא הַמְסֻכָּן שהוא לתחתית שָׁכֵן בשני מקלות לְתַכֵּן כדל על שער דוֹכֵן. In diesen das Accentzeichen Sôf Pasûḳ beschreibenden Reimen haben die Herausgeber in den Noten e und g die Wörter המסכן und כדל mifsverständlich erklärt, indem nach ihnen das erstere bedeuten soll »der Einhalter, Beschliefser«, während דל wie in Ps. 141, 3 »Thüre« bedeuten soll. In Wirklichkeit aber ist kein Grund vorhanden, die zunächst liegende Bedeutung beider Wörter, nämlich »arm« zu verlassen. In seiner, in diesem Abschnitte über die Accentzeichen besonders witzigen Weise sagt Ben Ascher: Der sechste Accent ist der Arme, der unten weilt (an der letzten Stelle des Verses, oder unter dem Worte), um mit zwei Stäben (den zwei Schlufspunkten) das Maafs zu bestimmen (die Pause anzuzeigen), wie ein Armer am Thore seinen Standplatz habend. דוֹכֵן ist aus

דּוּכָן gebildet, womit der Standort der Priester und Leviten im Heiligthume bezeichnet wurde. Das Sôf Pasûḳ gleicht einem Bettler, der, auf zwei Stäbe gestützt, am Thore seinen Standort hat.

הגן. 64, 2: דברים שלא כהוגן, unschickliche Worte. S. L. I, 451 b.

הווי. 60, 18: דברי הווי שאינו מלמד על הענין. Mit הבאי oder הואי wird im Rabbinischen (Levy I, 447 a) Nichtiges und Uebertriebenes (auch die biblischen und sonstigen Hyperbeln) bezeichnet. Ben Ascher bezeichnet mit דברי ה׳, wie er selbst angiebt, solche Wörter, die keinen Inhalt (Begriff) anzeigen. Das sind nicht die »Partikeln«, sondern wahrscheinlich die Interjectionen.

הרהר. 11, 4: ולא יתאונן ולא יהרהרה, nachsinnen, schlechte Gedanken hegen.

זקק. 20, 4: זה לזה נזקקים, aneinander geknüpft (L. I, 550 b).

זקף, s. unter יחד.

חלל. 15, 10 u. 16, 4: חוזרות חלילה, gehen in der Reihe herum (L. II, 59 a). Den Ausdruck wendet auch das Sefer Jezira an.

חנה. 5, 22: חניותיו. Das ist nicht zu lesen חֲנֻיוֹתָיו »seiner Gewölbe, Kammern«, wie in Anm. g) gelehrt wird, sondern חֲנִיּוֹתָיו, Plural von חֲנִיָּה (L. II, 81 b): »er wird in seinem Herzen und in seinen Nieren verstehen und begreifen den Pfad ihrer (der heiligen Schrift) Lagerungen«. Es ist ein dem vorangegangenen נתיבותיו und ארחותיו entsprechender bildlicher Ausdruck.

טפל. 61, 6 f.: וכל הדברים יגעים שהם מגיעים לצורך ענינים ויש להם טפל בתחלה ובסוף. In Anm. 1 ist das so übersetzt: »Alles, was einem Subjecte beigelegt werden kann und mit ihm verbunden wird, gleichviel ob vor oder nach ihm stehend«. Ich mufs gestehen, dafs ich weder diesen Satz, noch seinen

Zusammenhang mit dem zu übersetzenden Texte verstehe. Ben Ascher will nur Folgendes sagen: »Alle Worte mühen sich ab (nach Koh. 1, 8), indem sie (oder: damit sie) das Erfordernifs der — auszudrückenden — Gegenstände erreichen, und zwar so, dafs sie am Anfange und am Ende einen Zusatz erhalten«. Damit ist die Bestimmung der am Anfange oder am Ende des Wortes hinzutretenden Funktionsbuchstaben gekennzeichnet, welche die verschiedenen Begriffe ausdrücken helfen. טפל, im Rabbinischen Gegensatz zu עיקר (L. II, 181 ab), ist ein sehr passender Ausdruck für die Zusatzbuchstaben.

יחד. 18, 14: מיוחד מכל טעם, 23, 8: ושני פסוקים מיוחדים. מיוחד bed. »ausgezeichnet«, besonders im halachischen Sprachgebrauch. — Vom Accentzeichen Zakef sagt Ben Ascher, es sei מיוחד באצבע זקף d. h. ausgezeichnet durch einen aufrecht gehaltenen Finger. Gemeint ist die senkrechte Stellung der zwei Punkte (:) dieses Zeichens[1]). Die von Ben Ascher verwendeten Worte erinnern in auffallender Weise an folgenden Passus einer halachischen Baraitha (Chullin 61 a) מה נשר מיוחד שאין לו אצבע יתרה וזפק. Bei der witzigen Ausdrucksweise des Abschnittes über die Accentzeichen ist es nicht ausgeschlossen, dafs Ben Ascher bei den erwähnten Worten an die citirte Talmudstelle gedacht hat.

יתר. 34, 17: לְעָלָה גדולה ויתרה. Vgl. חבה יתרה M. Aboth 3, 14.

כתר. 5, 11: שני כתרים נחלו; 6, 11: נחלו שנו כתרים, ebenso 6, 18. Gemeint sind die Kehlbuchstaben, welche

---

[1]) Oder die senkrechte Stellung des Fingers, womit der Lehrer beim Unterrichte diesen Accent kennzeichnet; vgl. 18, 1: יוצאת כיד כרעדה; 18, 7: נדחה בשתי אצבעות und dazu die Erläuterung von Rosin, Monatsschrift XXX, 520.

mit zweifachem Vocalzeichen, dem Schewa und dem damit verbundenen Vocale, geschmückt sind. Bei diesem Ausdrucke dachte Ben Ascher sicherlich an den bekannten Satz von den drei Kronen, Aboth 4, 13 (vgl. die vielfachen Variationen dazu in meiner Agada der Tannaiten II, 80).

למד. 60, 18: שאינו מלמד על הענין. s. oben unter הוי. Das Verbum למד mit על construirt ist in der halachischen Exegese sehr gebräuchlich.

לחם. 4, 22: ומהם שנים עשר מתלחמים עם כל בשר. Ben Ascher meint die — nach seiner Annahme — zwölf Buchstaben des Alphabetes (aufser den seit Saadja allgemein angenommenen 11 noch das ט in Hithpaelformen wie נצטדק), welche zu den Buchstaben der Wurzel hinzugefügt werden. Was מתלחמים bedeutet, wird in den Anmerkungen unerklärt gelassen. Harkavy (Studien und Mittheilungen V, 37, Anm. 2) erklärt das Wort für unverständlich. Rosin. Jewish Quarterly Review VI, 475 übersetzt: »that are eaten with all flesh«, leitet das Wort also vom biblischen לחם, essen (Prov. 23, 1. 6) ab, ohne jedoch zu sagen, was dieses ungewöhliche Bild hier zu bedeuten habe. In Wirklichkeit aber ist das Verbum לחם hier von Ben Ascher in einer auch im Arabischen gewöhnlichen Bedeutung gebraucht, welche es im Rabbinischen hat: zusammenleimen, verbinden (s. L. II, 494 b). Die 12 Buchstaben verknüpfen, verbinden sich mit jedem Wesen, d. h. mit jedem Worte. כל בשר (Num. 27, 16) ist dem Reime zu Liebe in emphatischer Weise auf die Gesammtheit der Wortindividuen, gleichsam der Sprachwesen übertragen [1]). — Wie sehr das Verbum לחם im Hiphil zur Zeit Ben Aschers gebräuchlich

[1]) Ebenso in dem parallelen Passus, 3, 21: מתכיכים לכל בשר.

war, sieht man aus dem anonymen Glossar, das dem Agron Saadja's nachgebildet und wohl kurz nach Saadja geschrieben ist. In diesem Glossar, aus dem Harkavy Fragmente edirt hat, finden wir auch unter den meist biblischen Hiphilformen im Imperativ das Verbum הַלְחֵם mit der Angabe: לשון חכמים (Harkavy, Studien und Mittheilungen V, 78).

מצע. Vom Accentzeichen Ethnachtha sagt Ben Ascher (17, 13): ממצעת הפסוק, er theile den Vers in der Mitte entzwei (L. III, 212 a. b).

נגן. Von den Accenten der poetischen Bücher heifst es 20, 3, sie seien נגון מפיקים, d. h. sie zeigen die musikalische Tonweise an, mit der das betreffende Wort zu lesen ist. Das Wort נגון hat diese specielle Bedeutung, aus der sich der spätere Terminus נְגִינָה für die biblischen Accente gebildet hat, in dem bekannten Ausspruche des Agadisten Levi (Ende des 3. Jahrhunderts): אף הקורא מקרא בעינוגו ובניגונו עליו נאמר דבש וחלב תחת לשונך (Hoh. 4, 11). In dem entsprechenden Satze Jochanans, des Lehrers Levi's (Megilla 32 a, Tract. Sôfrim 3, 10) vertritt נעימה unser נינון. Bei Ben Ascher נעימת לחשון: 27, 13; 32, 1.

נהג. 28, 23: מפיק נוהג בהי וו יוד אבל אינו נוהג באלף. Dem halachischen Sprachgebrauch entlehnt, im Sinne von gebräulich sein (L. III, 347). Dazu das Substantiv, 23, 1: כל המקרא על זה המנהג נוהג.

נקש. 2, 7: וְהַמְּקֻשׁ לכתב הקדש. Das kann nicht übersetzt werden: »das mit der heil. Schrift Verknüpfte, Zusammenhängende« (Anm. e), da הִקִּישׁ mit לְ nur »vergleichen« bedeutet (L. III, 443 a). Also: »das mit der heiligen Schrift Verglichene, ihr Gleichende«, nämlich die massoretischen Lesezeichen, welche nicht zum Text der Schrift (כְּתָב) gehören, aber ihm in Bezug auf Autorität vergleichbar sind.

סבר. 6, 8: ופתי מסבירה; 11, 8: וסבר תסבירה. Aus dem

aramäischen אסבר, verstehen machen, belehren, hebraisirt. Die hebräische Form הסביר kommt nur in der Redensart הסביר פנים vor (L. 469 b).

סדר. Im § 3 (p. 1 f.): סדר המקרא, סדר הנביאים, סדר הכתובים. Schon D. Oppenheim (Geiger, Jüd. Zeitschrift, XI, 89) hat darauf aufmerksam gemacht, dafs dieser Ausdruck der bekannten Baraitha (Baba Bathra 14 b) über die Reihenfolge der biblischen Schriften entnommen ist, wo es heifst: סדרן של נביאים, ס' של כתובים.

סיג. 10, 23: ובמסורות אשר הם סיג לתורה. Das ist, mit leichter Aenderung, der bekannte Ausspruch Akibas, Mischna Aboth 3, 17.

סים. 1, 12: סיום תורה כתורה, d. h. der Schlufs des Pentateuchs (die Erzählung vom Tode Moses') ist im Range der Thora gleich, also ein integrirender Bestandtheil der Thora. Zum Ausdruck s. L. III, 509 a und 490 a. S. auch 4, 9: קץ הסיום.

סמה. 32, 10: הוא כעור וסומה. In der Mischnasprache ist עִוֵּר vollständig durch das aus dem Aramäischen entlehnte סומא verdrängt worden. Letzteres wird סוּמָא gelesen, wofür Levy (III, 490 b) sogar סום als Wurzel annimmt. Mit Unrecht, da das einzige Beispiel für die Verbalwurzel סום (= סמי), welches L. anführt (ib.): יסומו (Taanith 21 a) entweder als Verschreibung oder als Metaplasmus aus יסמו zu erklären ist. Ebenso ist das einzige Beispiel, welches Levy im Wörterbuche zu dem Targumim (II, 150 a) für eine Wurzel סום = סמי erblinden anführt, nämlich וסימו ית עינוהי, Targ. zu Hoh. 5, 7, durch Verschreibung zu erklären (aus וסמייו, Pael zu סמי, s. Levy ib. II, 170 a). Bei einer Wurzel סום wäre das א und die ganze Wortform unerklärlich. Die traditionelle Aussprache סוּמָא ist vielleicht auf die ursprüngliche Form סֻמָּא zurückzuführen, in welcher das א den dritten Radical י vertritt. Es ist ein

ursprünglich aramäisches Adjectivum wie die Farbenadjectiva סוּמָק, אוּכָם (vgl. Nöldeke, Syrische Grammatik, § 117). Man kann aus dem Hebräischen vergleichen יוּלָּד, Richter 13, 8, s. v. wie יִלּוֹד. Ben Ascher aber liest סוּמֶה, im Reime mit דוּמֶה und הוּמֶה. Das entspricht vollkommen dem aramäischen Participium סָמֵי (st. emph. סַמְיָא). Nach dieser Lesung versteht man das Femininum סומה die Blinde (s. Levy III, 491 b). Jedenfalls ist Ben Ascher, der das bekannte Wort doch nicht dem Reime zu Liebe umgemodelt hat, ein Zeuge für diese Aussprache. Buxtorf, Lexicon Talm. Art. סמא, punktirt ebenfalls סוּמֶא.

סרך. 1, 6: אורח סלולה בלי סֶרֶךְ. Im Targum bed. סרך besonders Krümmung des Weges (Levy Targ. Wb. III, 190 b) und davon wird Ben Aschers Wort noch in Anm. 6 abgeleitet. Ich glaube jedoch, dafs Ben A. dieses auf דֶּרֶךְ reimende Substantiv aus dem biblischen משׂרכת דרכיה (Jer. 2, 3) gebildet hat.

סתר. 8, 32: ואין אחד מהם סותר את חברו, ebenso 9, 5. L. III, 601 a.

ענל. זקני ענלה, 16, 16, die Mitglieder des Sanhedrin, die im Halbkreise safsen (Sanhedrin 4, 3: כחצי גורן ענולה). Ganz wie bei Ben Ascher findet sich das Wort in der alphabetischen Benediktion über den Neumond (Trakt. Sôfrim 19, 9): אשר בענלה נידל דורשים.

עקף. Vom Accente זקף ist gesagt, dafs er מאשיך המלה ועוקף. In Anm. 6 wird auf Hiob 37, 4 verwiesen (יעקבם). Doch ist das rabbinische עקף heranzuziehen (L. III, 686 a), wenn es auch richtig sein mag, dafs Ben Ascher das Verbum im Sinne von »aufhalten« anwendet, während in der Mischnasprache das Wort nach der gewöhnlichen Bedeutung von bibl. עקב (krumm sein) zu verstehen ist.

פסק. 22, 3: תנאי זה פוסקים, s. L. IV, 78 a. Der darauf-

folgende Satz ואותו נותקים gebraucht, dem Reime zu Liebe נתק im Sinne von גזר, פסק und חתך, lauter Verba, welche scheiden, zerschneiden und in übertragenem Sinne »entscheiden« bedeuten. Vgl. auch biblisch חרץ. Eine solche Anwendung des Verbums נתק ist mir sonst nicht bekannt. Bei Ben Ascher s. noch 29, 17: סימן זה פוסקים . . . ואותו נותקים.

פרט. 40, 18: פרטו וכללו, s. L. IV, 110 b.

פרך. 1, 7: בחכמה ובינה בלי פרך. Das aramäische Verbum פרך hat den Sinn von »widerlegen«, das Substantiv פִּירְכָא (L. IV, 115 b) hat hier Ben Ascher in hebräischer Form angewendet.

פתך. 40, 20: ועם שכנו לא פתוך, »gemengt« (L. IV, 158 a).

צבת. 31, 17: שתי אותות בתיבה אחת צבותות, »verbunden« (L. IV, 167 b). Ebenso 19, 1: שנים עשר צבותים.

צרך. 1, 8: יָצְרַךְ. S. Beispiele des Hophal bei L. IV, 219 a.

קבע. Dieses Verbum in der Bed. festsetzen, bestimmen (L. IV, 239 b) findet sich öfters: 5, 5, 11, 13; 6, 2; 18, 2; 28, 12; 33, 25.

קדם. 10, 12: מוקדם ומאוחר. Der bekannten exegetischen Regel der tannaitischen Exegese (s. Ag. d. Tannaiten I, 249) entnommener Ausdruck, um Fälle von Kerî und Kethîb wie ויקלהו (l. ויקהלו), II Sam. 20, 14, und dgl. zu kennzeichnen.

קרר. 11, 5: ודעתו יקוררה, nicht: er »wird beruhigt werden«, wie in Anm. a übersetzt ist, sondern »er beruhige seinen Sinn«, finde sich befriedigt. Daselbst wird übrigens richtig auf das talmudische נתקררה דעתו (L. IV, 342 b) verwiesen.

רשם. 17, 9 und 18, 12: רשומים, von den zwölf Accentzeichen, s. L. IV, 474 a.

שרי. 3, 16: אצל בגד כפה שרויות, s. L. IV, 611 a.

תכף. 20, 9: בשני דרכים מְתַכֵּף. Nur Kal und Hiphil dieses Verbums finden sich, L. IV, 643 a.

תנאי, Bedingung. S. oben unter פסק.

תקן. 27, 12: כאשר תקנו החוזים הישרים. Durch diesen Ausdruck (L. IV, 663 a), wird das Paseḳzeichen als Institution der Propheten bezeichnet, nach der bei Ben Ascher herrschenden Grundanschauung, dafs die Lehren der Massora auf die Propheten zurückgehen. S. § 10 Anfang: מנביאי עתידות; § 16 Ende: מפי נביאים וחכמים.

Für die grammatische Terminologie Ben Aschers verweise ich noch auf das ihm gewidmete Capitel in meiner Darstellung der »Anfänge der hebräischen Grammatik«, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XLIX. Band, S. 23—38.

W. Bacher.

Der Name der Bücher der Chronik in der Septuaginta.

Der Name Παραλειπόμενα, welchen in der alexandrinischen Bibelübersetzung das letzte Buch des hebräischen Kanon bekommen hat, kann seinem Wortsinn nach nur bedeuten: praetermissa; denn παραλείπω bedeutet speciell: »in der Erzählung übergehen, auslassen, nicht berühren«. Das Buch bekam nach *Kuenen* (Hist.-kritische Einleitung in die Bücher des A. T., deutsch von Weber II, 104) diesen Namen »wahrscheinlich um anzudeuten, daſs sich Details darin fanden, welche von den Verfassern der anderen historischen Bücher (besonders der Bücher Samuelis und der Könige) übrig gelassen, bezw. übergangen waren«. Ebenso sagt *Cornill* (Einleitung in das A. T., § 46 Anf.): »Durch den Titel παραλειπόμενα soll wohl angedeutet werden, daſs die Chronik eine Ergänzung der älteren kanonischen Geschichtsbücher sei, welche das von jenen Ausgelassene nachtrage«. *Driver* (Introduction to the literature of the O. T. p. 487) sagt ähnlich: »a name no doubt suggested by the observation that they contain numerous particulars not found in the Books of Samuel and Kings«. Diese, in letzter Reihe auf *Hieronymus* zurückgehende Erklärung wird, wie aus den angeführten Aeuſserungen hervorgeht, nur vermuthungsweise gegeben, während in Wirklichkeit die noch erhaltene, aber bisher unberücksichtigt gebliebene *volle Form* des griechischen Namens der Chronik über dessen Bedeutung keinen Zweifel

läfst und die angeführte Erklärung zwar als im Allgemeinen richtig erweist, aber doch eine präcisere Fassung derselben ermöglicht. Zu den Ueberschrifen der beiden Bücher der Chronik findet sich nämlich die Variante (ich citire nach Tischendorf's Ausgabe): Παραλειπομένων βασιλέων Ἰούδα ά und Παρ. τῶν βασιλειῶν Ἰ. β; die Unterschriften zu beiden Büchern lauten: Παρ. τῶν βασιλειῶν Ἰ. ά und Παρ. τῶν βασιλειῶν Ἰ. β. In der Ueberschrift des ersten Buches mufs statt βασιλέων ebenfalls gelesen werden τῶν βασιλειῶν wie in den übrigen drei Angaben; eher aber ist, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, βασιλέων die correctere Lesung. Dafs diese Angaben aber thatsächlich die ursprüngliche volle Form des Namens bieten, den die Bücher der Chronik in der Septuaginta erhalten haben, beweisen die *äthiopische* und die *syrische* Bibelübersetzung. Was die erstere betrifft, so bemerkt *Bertheau* (Die Bücher der Chronik, 2. Auflage, p. XII): »Der in der äthiopischen Kirche gebräuchliche Name der Chronik Taraphata Nagast (das Uebrige der Könige) entspricht genau dieser Auffassung des Wortes Paraleipomena; daneben kommt in der äthiopischen Kirche der Name Hesuṣana nagasta Jehuda vor«. Der eine wie der andere Name gehen jedenfalls auf die alexandrinische Version, die Quelle der äthiopischen, zurück und zeugen für die volle Form des ursprünglichen Namens. Aber dasselbe Zeugnifs legte auch die *Peschiṭtha* ab. In dieser lautete die Ueberschrift der Chronik: ܣܦܪ ܕܒܪ ܫܘܠ̈ܡܐ ܕܡ̈ܠܟܐ ܕܝܗܘܕܐ. ܕܡܬܩܪܐ ܣܦܪ ܕܒܪܝܡܝܢ. Die Unterschrift lautete blofs: ܫܠܡ ܣܦܪ ܕܒܪܝܡܝܢ. Wir dürfen annehmen, dafs das Buch der Chronik, welches in der Peschiṭtha nicht in zwei Bücher getheilt ist, ursprünglich nur den dem Syrischen angepafsten hebräischen Titel hatte ܣܦܪ ܕܒܪܝܡܝܢ = ספר דברי הימים. Auch wo ספר דברי הימים im Buche der Könige als Buchtitel vorkommt (I, 14, 29 und sonst) übersetzt die Peschiṭtha: ܣܦܪ ܕܒܪܝܡܝܢ. Der Ausdruck hatte also in der syrischen

Bibelsprache Bürgerrecht erhalten. Die Peschiṭtha zur Chronik, ursprünglich ein jüdisches Targum (s. *S. Fraenkel*, Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik), hatte also den hebräischen Namen des Buches einfach übernommen. Später wurde dann unter dem Einflusse der Septuaginta in die Ueberschrift ein anderer Name an erster Reihe gestellt, welcher sich dem vollen griechischen Namen des Chronikbuches: Παρ. βασιλέων Ἰούδα anschloſs, jedoch Παραλειπόμενα mit einem anderen syrischen Aequivalent von דברי הימים wiedergab; der ursprüngliche Name wurde durch ܕܒܪܝܡܝܢ̈ܐ dem neuen Namen angefügt, *Bar Bahlûl* (bei Payne-Smith, Col. 814) erklärt ܕܒܪ ܝܡܝܢ̈ܐ als hebräisches Wort und sagt, es sei das Buch, in welchem ausführlich die »Ueberreste« (ܫܪ̈ܟܢ = hebr. יֶתֶר) der Geschichte der Könige von Salomon bis Zidkija geschrieben seien (also der »Könige von Juda«); während ܣܦܪ ܕܫܪ̈ܒܝܢ soviel ist als »Buch der Erzählung von den Begebenheiten der Welt« (ܟܬܒܐ ܕܬܫܥܝܬܐ ܕܫܪ̈ܒܐ ܕܥܠܡܐ). Das übereinstimmende Zeugniſs der äthiopischen und syrischen Bibelversionen beweisen zur Evidenz, daſs Παραλειπόμενα nur eine Abkürzung von Παρ. βασιλέων (oder βασιλειῶν) Ἰούδα ist, welche sehr früh an die Stelle des vollen Namens getreten ist. Dieser aber konnte nichts anderes besagen, als das in dem so benannten Buche die im Buche der Könige ausgelassenen Daten und Berichte über die Könige von Juda (denn die Könige von Israel behandelt das Buch nicht) enthalten seien, also was Hieronymus in dem Briefe an Paulinus so umschreibt: »praetermissae in Regum libris tanguntur historiae«. Der Name des griechischen Chronikbuches enthält somit auch die Anschauung des Uebersetzers über dessen Inhalt: er sah in dem hebräischen Namen דברי הימים einen Hinweis auf die Verweisungen, in welchen das Buch der Könige das ספר דברי הימים למלכי יהודה citirt. Mit παραλειπόμενα wird auf das ständige יֶתֶר (λοιπὰ) in diesen Verweisungen angespielt. Die Titel der

biblischen Bücher in der alexandrinischen Bibelversion bieten auch andere Beispiele dafür, dafs der ursprünglich längere Titel verkürzt wurde. Gleich das erste Buch des Pentateuchs hiefs nämlich ursprünglich: Γένεσις κόσμου, wie noch eine Variante bezeugt, eine Uebersetzung von יצירת העולם (nicht מעשה בראשית, wie Blau, Zur Einleitung in die heilige Schrift, S. 44, meint). Und das zweite Buch des Pentateuchs hiess Ἔξοδος Αἰγύπτου = יציאת מצרים (s. Blau a. a. O.).

W. Bacher.

Muhammedanische Weissagungen im Alten Testamente.

Zu den unter obigem Titel veröffentlichten Mittheilungen Brockelmanns (Bd. XV, S. 138 ff.) seien mir folgende Bemerkungen gestattet.

Zu S. 140, Z. 4. Ibn Ḳuteiba giebt איים Jes. 42, 10, 12 mit جنّ wieder. Br. nennt diese Uebersetzung »interessant«, unterläſst es aber, eine Erklärung für dieselbe zu geben. Wenn man annehmen dürfte, was Br. im nächsten Absatze in Bezug auf Deuteron. 33, 12 thut, daſs Ibn Ḳuteiba irgendwie auch das Targum benutzt hat, so läge es nahe, daran zu denken, daſs جن auf נגון (aram. Uebers. von איים, Inseln) zurückgeht. Doch ist eine solche Annahme fast ausgeschlossen, Richtiger ist es anzunehmen, daſs in Ibn Ḳuteiba's Quelle in Jes. 42, 10 und 12 איים ebenso übersetzt war, wie es in der Peschiṭtha zu Jer. 34, 14 der Fall ist, wo ציים mit ܙܘܡܐ, איים mit ܦ̈ܓܥܐ wiedergegeben wird. Das letztere Wort bedeutet auch im Aramäischen und Neuhebräischen Dämonen, Plagegeister. S. Targ. II zu Ester 1, 2 שדין ופגעין; שיר של פגעים, Name des 91. Psalms (als Schutzes gegen die Dämonen), s. Levy IV, 7b. In Jes. 13, 22 übers. P. איים mit ܫܐ̈ܢܐ, was aus ܫܐ̈ܢܕܘܕܐ gekürzt ist, der Uebers. von איים in Jerem. 50, 39 (wo ציים unübersetzt geblieben ist). Die LXX übersetzt in Jes. 13 und 34 איים mit ὀνοκένταυροι (ebenso Vulgata zu Jes. 34 onocentauri), wohl Dämonen

in Affengestalt. Die mythischen Gestalten der »Sirenen«, welche — als Dämonen gedacht — P. für איים giebt, gebraucht LXX zur Wiedergabe von תנים, Jes. 34, 13; ebenso Vulgata zu Jes. 13, 22: sirenes = תנים. Eine andere Mythengestalt wird in der Vulgata Jerem. 50, 39 zur Wiedergabe von איים benutzt, nämlich fauni ficarii. Die LXX übers. an der letzteren Stelle איים mit »Inseln« (ἐν ταῖς νήσοις), begeht also das umgekehrte Quidproquo, wie die Quelle oder der Gewährsmann Ibn Ḳuteiba's zu Jes. 42. —

Ib. Z. 8 ff. Die Angaben I. Ḳ.'s über die »syrische Uebersetzung« und den »hebräischen Text« von Deut. 33, 12 werden durch die Vermuthung Br.'s nicht verständlicher. Wenigstens für den hebräischen Text ובין כתפיו שכן erlaube ich mir eine Vermuthung auszusprechen. Die hebräischen Worte sollen bedeuten: »Auf seinen Schultern ist das Zeichen der Prophetie«, eine Anspielung auf das bekannte Prophetenmal Muhammed's. Vielleicht deutete der Gewährsmann Ibn Ḳ.'s שכן mit סיגנון, signum, Zeichen. Im Neuhebräischen ist dieses Wort sehr gebräuchlich, s. Levy III, 476 b.

Ib. Z. 9 von unten. Brockelmann »ist es nicht gelungen, das Psalmencitat: ‚Gott sandte den Gesetzgeber, damit die Leute wüfsten, dafs er ein Mensch' zu verificiren«. Das Citat ist eine leichte Umdeutung von Ps. 9, 21, auf Grund der übereinstimmenden Uebersetzung der LXX, P. und Vulg. (Vulgata: Constitue, Domine, legislatorem super eos: ut sciant gentes, quoniam homines sunt). Diese Uebersetzung beruht auf der Lesung מוֹרֶה für מוֹרָה. Ibn Ḳuteiba's Gewährsmann setzte statt des Imperativs das Perfectum (oder las vielleicht so in der ihm vorliegenden Uebersetzung) und verwandelte den Plural von אנוש המה in den Singular.

Ib. Z. 4 von unten. Die Deutung von רכב גמל, Jes. 21, 7, auf Muhammed und von רכב חמור, ib., auf den

Messias findet sich auch, in sehr merkwürdiger Form, bei keinem Geringeren als Moses Maimûnî. In seinem Sendschreiben an die Juden Südarabiens (אגרת תימן, ed. D. Holub, Wien 1873, S. 44) sagt er, רכב חמור bedeute nach Zacharia 9, 9 den Messias, dessen Ankunft durch das Auftreten Muhammeds, des רכב גמל (רוכב על גמל והוא מלך הערב), vorbereitet sei.

S. 141, Z. 6 von unten. »Siehe, ich gründe in Zion, d. i. im Hause Gottes, einen Stein in einer geehrten Ecke«. Diese Jesaia-Stelle, in welcher Ibn Ḳuteiba den heiligen Stein der Kâba erwähnt findet, und welche Br. nicht nachweisen kann, ist 28, 16: הנני יסד בציון אבן ... פנת יקרת. Der Uebers. Ibn Ḳuteibas's scheint die der P. zu Grunde zu liegen, wo פנת יקרת so übersetzt ist: ܒܪܘܫܐ ܡܝܩܪܬܐ.

S. 142, Z. 3. Die Frage »wo?« beantworte ich mit: Jesaia 35, 2: כבוד הלבנון נתן לה הדר הכרמל. — Ib., Z. 15: »sie werden geschlagen werden u. s. w.« Das ist eine Wiedergabe von Jes. 21, 15, wo auch die Beziehung auf die Araber im Texte (V. 13 בערב) gegeben ist.

W. Bacher.

Zu den Muhammedanischen Weissagungen im A. T.

Gütigen Mitteilungen der Herrn Beer, Castelli, Fraenkel, Löhr, Nestle und Poznański verdanke ich die Identificierung sämmtlicher, von mir oben p. 138—142 offengelassenen Citate, die ich hier veröffentliche, um Ibn Ḳutaiba von dem Verdachte zu reinigen, daſs er sich durch Scheincitate habe irreführen lassen.

p. 140, Z. 8 v. u. ψ 91, 21.
p. 141, Z. 6 v. u. Jes. 28, 16.
p. 142, Z. 2 Jes. 35, 2.
p. 142, Z. 12 Jes. 25, 10.
p. 142, Z. 15 Jes. 21, 15.

Zu ψ 9, 21 bemerkt Castelli: »Ora a me sembra che il citato passo na il Salmo 9, v. 21: שִׁיתָה יהוה מוֹרָה לָהֶם יֵדְעוּ גוֹיִם אֱנוֹשׁ הֵמָּה; cambiato שִׁיתָה exortativo in perfetto, ed הֵמָּה pronome plurale in singolare. La parola מוֹרָה timore è letta invece מוֹרֶה, insegnatore legislatore, secondo la versione dei LXX: νομοθέτην, la Peschito ܣܝܡ ܢܡܘܣܐ, e la Vulgata: legislatorem«. Da T רחלתא übersetzt, so schlieſst L. Techen aus diesem von ihm gleichfalls constatierten Sachverhalt, daſs I. Ḳutaiba hier christlicher und zwar wohl syrischer Auslegung folgt. Andrerseits vermutet Fraenkel unter Hinweis auf Zunz Gottesdienstliche Vorträge 123, daſs I. Ḳutaiba die Nachricht, Habakuk und Daniel seien Zeitgenossen gewesen (p. 139), einer jüdischen Quelle entnommen habe. Zu dem ganzen Stoff ist jetzt noch der Aufsatz von J. Goldziher in der Rev. d. ét. juiv. 1895 p. 1—23 zu vergleichen.

C. Brockelmann.

Das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter.

Von Dr. **Karl Albrecht** in Wismar.

Eine Untersuchung über das Geschlecht der hebräischen Hauptwörter ist durchaus nötig, da sich in den Lehr- und Wörterbüchern, so schätzenswerte und wichtige Vorarbeiten sie auch bieten, sehr vieles Ungenaue und Fehlerhafte findet; man vergleiche nur, was Schwabe in seiner Dissertation »die Genusbestimmung des Nomens im biblischen Hebräisch« Jena 1894 aufführt. In der folgenden Abhandlung sind alle im alten Testamente vorkommenden Hauptwörter behandelt, soweit nicht die Bedeutung oder Lesung des Wortes völlig ungewifs ist, Fremdwörter sind als solche nur bezeichnet, wenn sie sich einer allgemeinen Regel nicht eingliedern.

I. *Die Collectiva und Sammelnamen.*

Ein ursemitischer Sprachgebrauch ist es, mit Formen, die sonst das Abstractum bezeichnen, auch das entsprechende Collectiv auszudrücken. Da nun hauptsächlich das Femininum zur Bildung des Abstractums verwandt wurde, indem man den Gegensatz männlich-weiblich für den Gegensatz persönlich-sächlich einsetzte, müssen wir hier viele Feminina erwarten, und dazu stimmt auch der Befund der semitischen Sprachen. Aber nicht nur die weibliche Form ward zur Bildung des Abstractums verwandt, sondern auch die männliche, wie denn die ge-

brochenen Plurale des Südsemitischen samt und sonders ursprüngliche Abstractbildungen sind, vergleiche hebr. Analogieen bei Dietrich: Abhandlgn. z. hebr. Gram. Lpz. 1846 S. 84 ff. u. Böttcher: Lehrb. der Hebr. Sprache I. Herausg. v. Mühlau. Leipzig 1866 §. 664. Dazu kommen noch eine groſse Anzahl von Collectiven nicht abstracten Ursprungs. Diese sind ursprünglich Einzelwörter gewesen für Personen, Tiere oder Dinge, die meist in gröſserer Anzahl neben einander vorkommen, so daſs auch diese Einzelwörter schlieſslich Collectivbedeutung angenommen haben. Analogiebildungen im gröſsten Umfange haben dann gewirkt, so daſs das Hebräische des alten Testamentes weit mehr männliche als weibliche Formen für das Collectiv besitzt. Das weibliche Geschlecht eignet sich zum Collectivum, insofern man es mütterlich faſst, als das, das einzelne in seinem Schoſse Bergende, das männliche, insofern das Ding in Menge als besonders stark gegenüber dem einzelnen, das in Femininform auftritt, vgl. die Einheitswörter, angesehen wird.

Vgl. Stade: Lehrbuch der hebräischen Grammatik. I. Leipzig 1879. § 312. — de Lagarde: Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina. Göttingen 1889. p. 150 ff. und die dort verzeichnete Litteratur. — Barth: Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. Zweite Ausgabe. Leipzig 1894. § 262 ff.

1) Weibliche Collectiva und Sammelnamen.

אֲגֻדָּה f. 2 Sam. 2, 25. אֲחֻזָּה f. Lev. 27, 21. אַיָּה vgl. Tiere. אֹרְחָה f. Gen. 37, 25. בְּהֵמָה f. Gen. 6, 20. siehe auch Einheitswörter, zu dem männlichen Suffix Lev. 27, 9. 10. vgl. die Bemerkung p. 316 f. בִּזָּה f. 2 Chron. 14, 13. בְּכֹרָה f. Gen. 4, 4. גֹּלָה f. Esth. 2, 6. גָּלוּת f. Am. 1, 6. דָּגָה f. Ez. 47, 10. Vers 9 ist das voraufgehende Prädikat männlich nach Kautzsch: Gesenius' hebräische Grammatik. 25. Auflage. Leipzig 1889. § 145. 7a. Strack: Hebräische Grammatik. Fünfte Auflage. Berlin 1893. § 86 f. Siehe

auch Einheitswörter. דִּמְעָה f. Ez. 24, 16. כִּנָּם f. Exod. 8, 13 f. מַחֲלֹקֶת f. 1 Chr. 27, 1. מִלְחָמָה f. 1 Kö. 14, 30. Ein männliches Verbalprädikat geht voran 2 Kö. 3, 26. vgl. Kautzsch u. Strack a. a. O. מִקְשָׁה f. Exod. 25, 36. מַשְׂכֹּרֶת f. Ruth 2, 12. מְשׁוּבָה f. Jer. 3, 6, siehe auch Abstracta. מִשְׁמֶרֶת f. in anderer Bedeutung, siehe Abstracta. מִשְׁפָּחָה f. Jer. 33, 24. מַתַּת f. Pred. 5, 18, vgl. meine Abhandlung: Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze. II. ZAW. VIII p. 250 ff. נְבֵלָה f. Jes. 5, 25. עֲבֻדָּה f. Gen. 26, 14. עֵדָה f. Lev. 8, 4. עֲנָנָה f. Hiob 3, 5. עֲצֶרֶת f. Num. 29, 35. עֲרֵמָה f. H. L. 7, 3. פְּלֵיטָה f. 2 Sam. 15, 14. צְפַרְדֵּעַ f. Exod. 8, 2. Ps. 78, 45, über den Plural vgl. Einheitswörter. צִרְעָה nach Siegfried und Stade: Hebräisches Wörterbuch zum alten Testamente. Leipzig 1893. Einheitswort; aber es kommt in der Bibel (f. Exod. 23, 28. Jos. 24, 12., ohne Beweis, ob m. oder f. Deut. 7, 20) nur collectivisch vor. קְהִלָּה f. Neh. 5. 7. שְׂלָו f. Exod. 16, 13. שִׂמְלָה f. Deut. 8, 4. שַׂעֲרָה f. Hiob 4. 15, siehe auch Einheitswörter. שְׁאֵרִית f. 2 Kö. 19, 4, mit dem Plural verbunden Am. 1, 8. שִׁבְיָה f. 2 Chr. 28, 5. שִׁפְעָה f. Hiob 22, 11. תְּאֵנָה f. Hab. 3, 17, siehe auch Einheitswörter. תְּבוּאָה f. Lev. 25, 7. תְּנוּבָה f. Richt. 9, 11 und der Form nach weiblich: אֻמָּה, אֲסֵפָה. אֻרְוָה, אֶתְנָה. בְּרִיאָה, חֲבֻלָּה, חֶבְרָה, חֲלֻקָּה. חַרְצֻבּוֹת, יִתְרָה mit Plural verbunden Jer. 48, 36. מַקָּחוֹת, מִפְלַגָּה. מַעֲמָסָה, מִכְסָה, מְחִלָּה, מוּעָקָה. מְדוּרָה, כִּנְעָה, מַרְבִּית, מַתָּנָה, zu dem voraufgehenden männlichen Prädikat Pred. 7, 7. vgl. Kautzsch § 145. 7 a. Strack § 86 f., שְׁדֵרָה, רִגְשָׁה, קָמָה, צֵידָה, צֹאָה, צֵאָה, פְּלֻגָּה, פֹּארָה, עֲצָבָה, סוּחָה, תּוֹלְדוֹת, תּוֹלֵעָה, תַּרְבּוּת, תַּרְבִּית.

Auch die Zahlwörter מֵאָה f. 1 Kö. 11, 3. רְבָבָה (ohne Constructionsbeispiel; dem mit אֶלֶף verbundenen Worte geht Ps. 91, 7 ein männliches Verbum voran vgl. Kautzsch § 145. 7 a. 146. 2 b. Strack § 86. f. i.) und רִבּוֹ f. Neh. 7, 72 gehören hierher.

Auch Einzelwörter für weibliche Personen werden

collectiv gebraucht, so שִׁפְחָה Gen. 32, 6. Bisweilen werden Collectiva mit dem Plural des Femininums verbunden, so צִפּוֹר Ez. 17, 23, oft findet aber eine constructio ad sensum statt, indem Feminina als Collectivbezeichnungen männlicher Individuen mit dem Plural des Prädikats im Masculinum verbunden werden: מוֹלֶדֶת Gen. 48, 6. מַעֲרָכָה 1 Sam. 17, 8. נְבֵלָה Jes. 26, 19. פִּרְחָה Hiob 30, 12. Nicht aber gehören hierher die noch von Kautzsch § 145. 2c angeführten Stellen Num. 10, 3 (עֵדָה). 1 Sam. 2, 33 (מַרְבִּית), wo sich das Prädikat auch auf כֹּל beziehen kann, und Hag. 2, 7, wo mit Wellhausen: Skizzen und Vorarbeiten V² p. 170. חֲמֻדֹת zu lesen ist.

Besonders zu besprechen ist noch צֹאן. Es ist entsprechend dem arabischen ضَأْنٌ (Caspari's arabische Grammatik. Vierte Auflage von A. Müller. Halle 1876. § 288. 1 e) und dem syrischen ܥܳܢܳܐ (Nöldeke: Syrische Grammatik. Leipzig 1880. § 84) im alten Testament sicher weiblich an folgenden Stellen: Gen. 30, 38. 41. 43. 33, 13. Exod. 21, 37. Deut. 28, 31. 1 Sam. 17, 28. 25, 18. Jes. 7, 21. Jer. 33, 13. 50, 6. Ez. 34, 8. 10. 12. 14. 17. 22. 31. Sach. 13, 7. Ps. 144, 13. Neh. 5, 18. 2 Chr. 18, 16. Für den männlichen Gebrauch werden angeführt: Gen. 12, 16. 13, 5. 30, 39. 43. Aber an allen diesen Stellen geht ein nichts beweisendes männliches Prädikat voran, vgl. Kautzsch § 145. 7a. Strack § 86 f. Hier hat man bei der Setzung des Prädikats noch nicht klar das Geschlecht des folgenden Subjectes im Sinne und setzt daher das Prädikat in die zunächst liegende Form. (Doch vgl. Dietrich a. a. O. p. 1 ff.). Auffällig ist dies nur Gen. 30, 39, wo vielleicht mit Siegfried-Stade s. v. ein Wechsel der Hände anzunehmen ist.

Num. 27, 17. 1 Kö. 22, 17 (letztere Stelle verbessert durch 2 Chr. 18, 16). Das männliche Suffix beweist nicht für das männliche Geschlecht, vgl. Kautzsch § 135. 5. Anm. 1. Strack § 18. b. Offenbar liegt hier eine spätere

Auflösung der Sprache vor, indem man die ursprüngliche Geschlechtsdifferenzierung aufzuheben beginnt, vgl. den Zustand des Armenischen und Neupersischen.

Deut. 8, 13 ist צאן mit בָּקָר verbunden, und es folgt darauf die dritte Person pl. m., vgl. Kautzsch § 146. 2. 145. 7a. Anm. 1. Strack § 86 g. i.

Jer. 60, 7. צאן steht im status constructus Verhältnis zu כָּל־. Das Prädikat (3 pl. m.) kann sich also auf letzteres beziehen, oder wir haben hier die bekannte Abneigung gegen die dritte Person pl. f., vgl. Kautzsch § 146. 1 und § 145. 7a. Anm. 1. b. Anm. 2. 3. Strack § 86 g.

Auch der beständige Wechsel des Geschlechtes Ez. 34, 8—31, den Cornill: Das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig 1886. p. 400ff. trotz vieler anderer Aenderungen stehn läfst, wie ähnlich Jer. 23, 2—4 beweist nichts für den männlichen Gebrauch des Wortes. Abgesehen davon, dafs dem Propheten als Angehörige der Herde die Israeliten vorschweben und so der Gebrauch des männlichen Geschlechts nahe liegt, lassen auch alle Fälle sich aus den eben p. 316f. angegebenen Gründen erklären.

Als einzig beweisendes Beispiel bliebe 1 Sam. 15, 14, wo man זה statt זֶה zu lesen hat. Die von Böttcher (§ 660. 13) noch angeführten Stellen Jer. 25, 34ff. 49, 20. Sach. 11, 7ff. beweisen für das Geschlecht von צאן nichts. צאן ist also auch im Hebräischen nur weiblich.

2) Männliche Collectiva und Sammelnamen.

אָבִיב m. Lev. 2, 14. אוֹצָר m. Spr. 15, 16. Joel 1, 17. אֹכֶל m. Lev. 11, 34. אֶלֶף m. Mich. 5, 1. אֶפְרֹחַ m. Hiob 39, 30. אֹרֵב m. Jos. 8, 19. אַרְבֶּה m. Exod. 10, 14. אַרְיֵה m. Jes. 11, 7. אֶתְנַן m. Ez. 16, 34. בֶּדֶק m. 2 Kö. 12, 6. Das Wort ist im ganzen Verse collectiv zu fassen, was Siegfried-Stade s. v. bestreiten. בַּז m. Jer. 8, 1—3. Doch ist die Stelle nicht ganz sicher vgl. Schwabe p. 25. בְּלִיל m. Jes. 30, 24. בָּקָר m. Exod. 10, 24. 21, 37. 34, 3. Num. 7, 3. 7. 8. 17. 23. 29. 35. 41. 47. 53. 59. 65. 71. 77. 83.

31, 38. 44. Deut. 8, 13. 1 Kö. 5, 3. 7, 25. 44. 8, 63. 1 Chr. 27, 29. 2 Chr. 4, 4. 15. Jer. 52, 20. f., wo Kühe gemeint sind, nur Gen. 33, 13. Hiob 1, 14. Zu dem männlichen Suffix Vers 14. 15 vgl. Kautzsch § 135. 5 Anm. 1. Strack § 18 b. Auch im Arabischen ist بَقَرٌ gen. comm., da es ein nomen unitatis بَقَرَةٌ bildet (Caspari-Müller § 290. 1. Hommel: Die Namen der Säugetiere bei den südsemitischen Völkern. Leipzig 1879. p. 222). גְּבוּל m. Gen. 10, 19 (vorangehndes Verbum). גְּדוּד m. 1 Sam. 30, 8. גָּדִישׁ m. Hiob 5, 26. גּוֹי m. Deut. 4, 7. דָּג coll. Neh. 13, 16. m. siehe Tiere. דָּגָן m. Ez. 36, 29. דַּרְדַּר m. Hos. 10, 8. דֶּשֶׁא m. Gen. 1, 11 f. הוֹן m. Spr. 1, 13. הָמוֹן m. 1 Sam. 4, 14. 14, 16. 19. 2 Sam. 18, 29. 1 Kö. 20, 13. 28. Jes. 16, 14. 32, 14. Ps. 42, 5. 1 Chr. 29, 16. 2 Chr. 13, 8. 14, 10. 20, 2. 12. 15. 31, 10. und mit vorangehendem männlichen Verbum Jes. 29, 7. 8. 60, 5. f. 1 Chron. 29, 16 b., aber die Stelle ist durch das Qerê verbessert. Nach diesem Befunde ist auch wohl Hiob 31, 34 רָב herzustellen, trotzdem alle neuern Herausgeber (Merx, Bickell, G. Hoffmann, Siegfried) die Stelle nicht beanstanden. זִיז m. Ps. 80, 14. זַן m. 2 Chr. 16, 14. זֵרוּעַ m. Lev. 11, 37. חָלוּץ m. Jos. 6, 7. חֲמוֹר m. coll. 2 Kö. 7, 10. חֹסֶן m. Spr. 15, 6. חֲשִׂיף m. 1 Kö. 20, 27. טוּר m. 1 Kö. 7, 18. טַף m. Exod. 10, 24. יַעַר m. Jos. 17, 18. יֶרֶק m. Jes. 15, 6. כֹּל m. Exod. 12, 16. כֹּפֶר m. Exod. 21, 30. כֶּרֶם eigentlich die Gesamtheit der Reben, vgl. Delitzsch zum HL. 1, 6. m. Deut. 20, 6. 24, 21. 28, 30. 39. 1 Kö. 21, 1. 2. 6. 16. 18. 2 Kö. 19, 29. Jes. 5, 1. 2. 4. 5 6. 37, 30. 65, 21. Am. 5, 11. 9, 14. Zeph. 1, 13. HL. 8, 11. 12. f. Jes. 27, 2 ff. Aber כֶּרֶם ist hier höchst wahrscheinlich nur ein durch 5, 1 ff. veranlaſster Schreibfehler für גֶּפֶן vgl. Ez. 17, 6. vgl. Duhm: Das Buch Jesaia. Göttingen 1892. p. 166 z. St. Lev. 25, 3 bezieht sich das Suffix ־ָה auf אֶרֶץ. כֶּרֶם ist also nur männlich. לְאֹם m. Gen. 25, 23. לֶקַח m. Spr. 4, 2.

מַאֲכָל m. Ez. 4, 10. f. nicht Hab. 1, 16, denn das ה in בְּרִיאָה ist nur Dittographie des folgenden ה. מָחוֹל m. Klg. 5, 15 (vorangehendes Verbum). מֶכֶר m. Spr. 31, 10 (vorangehendes Prädikat). מְלֹא m. Pred. 4, 6, מַלְקוֹחַ m. Jes. 49, 25. מִמְכָּר m. Lev. 25, 28. מַס m. 1 Kö. 5, 27 mit vorangehendem Verbum, in der Bedeutung »Fröhner« Gen. 49, 15 u. öfter. מִסְפּוֹא m. Gen. 24, 25. מְעַט m. Gen. 30, 30. f. nicht Hag. 2, 6, wo הִיא auf אַחַת sich bezieht. מֹץ m. Jes. 29, 5, מַצָּב m. 1 Sam. 13, 23, vorangehendes Verbum. מִקְנֶה m. Exod. 12, 38. u. öfter. Exod. 34, 19. ist תִּזָּכָר nur aus הזכר (lies הַזָּכָר) verschrieben vgl. Böttcher § 658. 22). Olshausen: Lehrbuch der hebr. Sprache. I. Braunschweig 1861. § 117. Stade § 552 a. מִקְרָא m. Lev. 23, 7. מִקְרֶה m. Pred. 3, 19. מְקָרֶה m. Pred. 10, 18. vorangehendes Verbum. מַרְזֵחַ m. Am. 6, 7. vorangehendes Verbum. מַשָּׂא m. Ps. 38, 5. מִשְׁתֶּה m. Gen. 21, 8. מַתָּן m. Spr. 21, 14. נֵד m. Jos. 3, 13. נִיב m. Mal. 1, 12. נְכָסִים m. Jos. 22, 8. נֵפֶל m. Hiob 3, 16. סֵבֶל m. Jes. 14, 25. סַחַר m. Spr. 3, 14 u. öfter, aber stets vorangehendes Prädikat. עָב vgl. Himmelskörper. עֵדֶר m. Gen. 29, 2. עוֹף m. Gen. 1, 20 f. עָלֶה m. Lev. 26, 36. עַם m. Exod. 32, 9 und oft. f. Exod. 5, 16. Richt. 18, 7. Jer. 8, 5. Aber alle drei Stellen enthalten Textfehler; sie sind verbessert bei Siegfried-Stade s. v. und Budde: Die Anhänge des Richterbuches. ZAW. VIII p. 290. עֹמֶר m. Deut. 24, 19. עָנָן m. Ez. 1, 4. עֵקֶב m. Ps. 19, 12. עֶרֶב m. Exod. 12, 38. עֵשֶׂב m. Jer. 12, 4. עָשׁ m. Jes. 50. 9. פֶּגֶר m. 2 Kö. 19, 35. פִּדְיוֹן m. Ps. 49, 9, vorangehendes Verbum. פֶּרַח m. Nah. 1, 4. פֶּרֶט m. Lev. 19, 10. פְּרִי m. HL. 2, 3. צָבָא m. aufser den Stellen, wo es mit כָּל־ verbunden ist: Jer. 33, 22. Ps. 68, 12. Dan. 10, 1. Neh. 9, 6. 1 Chr. 27, 5. 2 Chr. 28, 9. f. nicht Jes. 40, 2, wo zu übersetzen ist: »sie hat erfüllt ihre Drangsal« und nicht Dan. 8, 12, da die Stelle völlig unverständlich ist vgl. Kautzsch: Die Heilige Schrift des Alten Testaments. Freiburg und Leipzig 1894. p. 900,

Anm. ***. צְבָרִים m. 2 Kö. 10, 8. צֶמֶד m. 1 Kö. 19, 19. צֶמַח m. Jer. 23, 5. קָהָל m. Ps. 35, 18. häufig mit dem Prädikat im Plural: Num. 22, 4. קַיִץ siehe Zeit. קָלִי m. 1 Sam. 17, 17. קָצִיר m. Hiob 18, 16 vorangehendes Verbum. f. nicht Jes. 27, 11, denn die weiblichen Suffixe beziehen sich auf עִיר. קַשׁ m. Nah. 1, 10. רב m. Spr. 20, 6. Hiob 32, 7. רֶכֶב m. Exod. 14, 7. רְכוּשׁ m. Gen. 15, 14. רֶמֶשׂ m. Gen. 1, 26. שֶׂה siehe Tiere. שִׂיחַ m. Gen. 21, 15. שָׂכָר m. Pred. 4, 9. שֵׂעָר m. Lev. 13, 10. שְׁאָר m. Jes. 16, 14. שְׁאֵר m. Num. 27, 11. שֵׁבֶט m. Exod. 28, 21. שְׁבִי m. Jes. 49, 24. שֹׁחַד m. Exod. 23, 8. שַׁי m. Jes. 18, 7, vorangehendes Verbum. שִׁיר m. Ps. 33, 3. שָׁלָל m. 1 Sam. 30, 16. שֶׁקֶץ m. Lev. 7, 21. שֶׁרֶץ m. Lev. 5, 2. תֶּבֶן m. Exod. 5, 16. Der Form nach sind männlich: אֵבֶר, אֲנָפִים, אֱגוֹז, אַיִל, אָסִף, גֶּרֶשׂ, גֶּרֶשׁ, גְּנָזִים, גָּלִיל, בֶּהֶר, בָּר, בַּר, בְּעִיר, בֶּלַע, בּוּל, אֲסַפְסֻף, חֶרֶשׁ, חֹרִי, חֹמֶר, חֲמוֹר, חֲבִתִּים, חֶבֶר, חֲבֹל, זָכוּר, הַבְהָבִים, דֶּמַע, טֶבַח (m. in anderer Bedeutung, siehe Abstracta), יְבוּל, לְחוּם, לְבוּשׁ, כֹּפֶר, כָּפָר, כֵּן, כְּבִיר, יָתוּר, יְקוּם, הִתְיַחֵשׂ, יַחַשׂ, מְחִיר, מָזוֹן, מוֹעָד, מֹהַר, מַאֲפֶה, לְשַׁד, לֶקֶשׁ (Spr. 17, 16 ist nicht beweisend), מִפְגָּע, מַעֲרָב, מַסַּע, מִין, מֵיטָב, מַטָּע, מַטְמוֹן, נֶהֶה, מַתְבֵּן, מַשְׁקוֹף, מִשְׁנֶה, מִשְׁכָּר, מְרִיא, מִקְשֶׁה, מַצְפֻּנִים, מַפָּל, סֶדֶר, סֵבֶל, סְבֹךְ, נֶשֶׁק, נֶשֶׁךְ, נְשִׁי, נְצִיב, נֶגֶד, נִין, נוֹב, נוּב, נָדָן, סוֹד (Ps. 89, 8 nicht f., denn רַבָּה ist hier als Adverb zu fassen), סְחִי, סָחִישׁ, סָפִיחַ vgl. auch unter Naturerscheinungen, עָנָף, עָמִיר, עִי, עֲדִי, עַד, עַבְטִיט, עֲבוּר, עֲבוֹט, סֶפֶק, עֳפִי, עֵרֶךְ, עֲרָפֶל, עָשׁוֹר, פִּגּוּל, פּוּל, פֶּלֶךְ, פִּרְזוֹן mit Plural des Prädikats Richt. 5, 7. צְבִי, צְבָתִים, צִיר, צָפִין, צֹרֶךְ, קִנְיָן, רֶגֶשׁ, שׁוּשַׁן, שֶׁבֶר, שֹׂרֵק, שֶׁרֶט, שַׁעַר, שֹׂבֶךְ, רֶכֶשׁ, רָהִיט oder רָחִיט, שְׁחִים, שָׁמִיר, שֶׁקֶף, תּוֹר, תּוֹתָח nur Hiob 41, 21 mit Plural des Prädikats. Unentschieden mufs das Geschlecht bleiben bei גְּדוּפִים und גְּדוּפוֹת, מִפְעָלִים und מִפְעָלוֹת, מַקְהֵלִים und מַקְהֵלוֹת.

Doppelgeschlechtig ist אֳנִי m. 1 Kö. 10, 11. f. 1 Kö. 10, 22. Jes. 33, 21.

Aufserdem ist zu bemerken, dafs alle Bezeichnungen

männlicher Wesen auch collectiv gebraucht zu werden scheinen. So gebraucht finden sich אָדָם, אִישׁ, אָסִיר, בָּחוּר, זָכָר, יִדְּעֹנִי, סוּס, עִזּוּז, עֶרֶב, קָדֵשׁ, רַגְלִי u. s. w., ferner Eigennamen wie רְאוּבֵנִי u. s. w., Adjectiva und Participia wie רַב, רָעֵב u. s. w., über welche man das Lexikon vergleiche.

2) Einheitswörter.

Da sich neben Collectivis nicht immer Einzelwörter finden, entstand das Bedürfnis, von Collectivis Einzelwörter abzuleiten. Es geschah durch Anfügung der jetzigen Femininendung, indem das Einzelding gegenüber der Masse als das Schwächere in Betracht kam. Im Arabischen ist diese Bildung häufig, im Hebräischen hat sie schon sehr abgenommen und ist häufig verkannt, indem man Einheitswörter sogar wieder als Collectiva verwandte vgl. unten. In den uns zugekommenen Urkunden der aramäischen Sprache lebt ein א der Einheit überhaupt nicht mehr. Ein Erkennungszeichen für das Einheitswort ist mehrfach der Plural, der in den ältesten Stücken des alten Testamentes männliche, im spätern Hebräisch aber auch weibliche Form hat, vgl. Caspari-Müller § 247. Ewald: Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache. Achte Ausgabe. Göttingen 1870. § 176. Olshausen § 115. 3. Stade § 311. de Lagarde Nom. p. 81, 9—14. Mittheilungen (I.), Göttingen 1884 p. 59.

Einheitswörter mit dem Plural auf ־ִים oder ohne Plural:

אַלָּה und אֵלָה f. Jes. 1, 30. גַּחֶלֶת f. 2 Sam. 14, 7. דְּבֹרָה f. Deut. 1, 44. יוֹנָה f. Gen. 8, 9. Männlich gebraucht, seiner Form entsprechend, scheint der Plural Jes. 60, 8, doch vgl. Kautzsch § 135. 5. Anm. 1. Strack § 18b und meine Bemerkung p. 316f. Ezech. 7, 16 ist, weil beschädigt, nicht zum Beweise heranzuziehen. כִּפָּה f. Hiob 15, 32. לְבֵנָה f. Gen. 11, 3. מוֹטָה f. Jer. 28, 13. Zum männlichen Suffix Vers 10 vgl. die Bemerkung unter יוֹנָה. מִלָּה f. Ps. 139, 4. נְמָלָה f. Spr. 6, 6. Der Plural ist seiner Form entsprechend

männlich gebraucht Spr. 30, 25. נִצָּה f. Gen. 40, 10 vgl. Siegfried-Stade s. v. נֵץ und נִצָּה. פִּשְׁתָּה f. Jos. 2, 6. Jes. 42, 3 vgl. Pflanzen. צְפַרְדְּעִים (der Singular, trotz seiner männlichen Form weiblich, kommt nur als Collectiv vor vgl. p. 315) f. Exod. 8, 5. 7. Männlich ist das Wort nie, denn Exod. 7, 29. 8, 9 geht das Verbum in männlicher Form vorher vgl. Kautzsch § 145. 7a. besonders Anm. 1. Strack § 86, 4g, und die männlichen Suffixe Exod. 8, 10 erklären sich nach der Bemerkung unter יוֹנָה. שְׂעֹרָה f. Exod. 9, 31. שִׁבֹּלֶת f. Ps. 69, 3. Gen. 41, 5. 6. In der gleichlautenden Stelle Vers 23 ist das männliche Suffix zu beurteilen nach Kautzsch § 135. 5. Anm. 1. Strack § 18b. Zu Vers 27 (יִהְיוּ) vgl. Kautzsch § 145. 7a. Anm. 1b. Anm. 2. 3. Strack § 86g. שִׁירָה f. Num. 21, 17. (Der Plural ist nicht שִׁירוֹת vgl. G. Hoffmann ZAW. III p. 120). תְּאֵנָה auch als Collectiv verwandt vgl. p. 315. f. Richt. 9, 10. תּוֹלַעַת f. Jon. 4, 7. Einheitswort zu תּוֹלֵעָה vgl. p. 315, mit dem Plural תּוֹלָעִים Exod. 16, 20, während תּוֹלָע stets (und dann auch תּוֹלַעַת) das Scharlachzeug bezeichnet vgl. Schmuckgegenstände, Kleider, Zeugstoffe. Ohne Constructionsbeispiel sind כִּנָּה, יַעֲרָה, חִטָּה, זְמוֹרָה, דָּנָה, דְּבֵלָה, כֻּסֶּמֶת siehe Bäume, Pflanzen u. s. w., מֻרְאָה vgl. de Lagarde Nom. p. 81, 12, סַנְסִנִּים, von dem sich der Singular als Stadtname erhalten hat סַנְסַנָּה Jos. 15, 31, צִידָה, עֲדָשִׁים, רְצִפָּה, רְסִיסִים nicht m. nach Jes. 6, 6f., denn זֶה ist neutrisch »dies« zu übersetzen. שַׂלְוִים, Plural zu einem anzusetzenden Einheitsnamen שַׂלְוָה, abgeleitet von שַׂלְוֶה vgl. de Lagarde Nom. p. 190 Anm. שַׂעֲרָה vgl. p. 315, שָׂרֶטֶת, שׁוֹאָה, שׁוֹשַׁנָּה, שַׁלְמֹנִים, שֹׂרֵקָה, תַּעְתֻּעִים.

Einheitswörter mit dem Plural auf ־ִים und ־וֹת.

אֲשֵׁרָה f. 2 Kö. 13, 6. Zu dem männlichen Suffix 2 Kö. 23, 14 und dem vorangehnden männlichen Verbum Jes. 27, 9 vgl. die Bemerkung p. 317. 316. אֲלֻמָּה f. Gen. 37, 7. תְּהִלָּה f. Ps. 33, 1, siehe auch Abstracta. תְּמֹרָה m. im Plural Ez. 40, 26. Ohne Constructionsbeispiel בִּכּוּרָה,

עֲרָמִים und עֲרֵמוֹת, der Singular nur collectiv vgl. p. 315. קַשְׂקֶשֶׂת, שִׁקְמִים und שִׁקְמוֹת.

Einheitswörter mit dem Plural auf ־ות.

אֶבְרָה f. Hiob 39, 13. אֳנִיָּה f. Jon. 1, 3 vgl. Schwabe p. 12. בְּהֵמָה meist collectiv vgl. p. 314, doch auch Einzelwort f. Lev. 24, 21. מֶרְכָּבָה f. Sach. 6, 2, סְעַפָּה, סַרְעַפָּה f. Ez. 31, 5. Kaum gehören hierher שָׁנָה mit der Grundbedeutung »Wechsel« vgl. Philippi ZDMG. XXXII p. 80, das Wort zweifelhafter Abkunft סְאָה und שְׂבָכָה.

3) Diminutive.

Durch ein Suffix ōn bildet das Aramäische und Hebräische Diminutive vgl. Kautzsch § 86. 2. Anm. 4. Stade § 296 c. Barth § 212.

Sicher gehört hierher nur אִישׁוֹן ohne beweisende Stelle, denn Ps. 17, 8 und Klg. 2, 18, auf welche Böttcher § 653 verweist, genügen doch nicht, um das weibliche Geschlecht zu erweisen.

Vielleicht gehören noch hierher נִצָּנִים, שַׂהֲרוֹן und צַוְּרוֹן, ebenfalls ohne Constructionsbeispiele.

4) Himmel und Himmelskörper.

Der Himmel, die Wolken und die Himmelskörper, die über dem Menschen thronen, und zu denen er ehrerbietig, ja wohl anbetend emporblickt, haben selbstverständlich das Geschlecht des Mannes; wo dies einmal nicht der Fall ist, spielen offenbar mythologische Personificationen mit hinein, wenn wir sie auch nicht mehr durchschauen können. So ist es in allen Sprachen, so hat für das Semitische es schon Ewald § 174 b. behauptet.

אוֹר m. Hiob 31, 26, vgl. leuchtendes Element. הֵילֵל m. Jes. 14, 12. חֶרֶס m. Hiob 9, 7. יָרֵחַ m. Jos. 10, 13. כּוֹכָב m. Gen. 37, 9. מַזָּלוֹת, מַזָּרוֹת m. Hiob 38, 32, vgl. z. St. Kautzsch § 145. 5. Anm. עָב m. Jes. 19, 1. Pred. 11, 3. Herzustellen ist das männliche Geschlecht 1 Kö. 18, 44, wo קְטַנָּה in קָטָן (נה irrtümliche Wiederholung des vorangehenden הִנֵּה), עֹלָה in עֹלֶה zu bessern ist. רָקִיעַ m.

Gen. 1, 6. שַׁחַק m. Spr. 3, 20. שָׁמַיִם m. Jes. 65, 17 und der Form nach männlich זֶרַח, חוג, כִּיּוֹן, כְּסִיל. Weiblich sind חַמָּה Jes. 24, 23 und לְבָנָה ibid., beide in der Dichtersprache beliebte Benennungen der Sonne und des Mondes, schon deshalb, weil die Urbedeutung der beiden andern dem Sprachbewufstsein entschwunden war, mit diesen sich aber sofort bestimmte eigenschaftliche Vorstellungen verbanden (Delitzsch zum HL. 6, 10). עַיִשׁ f. in Personification als Mutter Hiob 38, 32 und der Form nach כִּימָה.

שֶׁמֶשׁ m. Gen. 19, 23. Richt. 5, 31. Jos. 10, 12. Jes. 13, 10. Jer. 15, 9. Qerê. Ezech. 32, 7. Joel 3, 4. Mal. 1, 11. Ps. 19, 5 f. 50, 1. 104, 19. 113, 3. 121, 6. Pred. 1, 5.

f. Gen. 15, 17. Exod. 22, 2. Deut. 24, 15. Richt. 19, 14. 2 Sam. 2, 24. 12, 11. 2 Kön. 3, 22. Jes. 38, 8. 45, 6. Lies מַעֲרָבָה, denn eine Form mit ה raph. giebt es nicht. Jon. 4, 8. Mich. 3, 6. Nah. 3, 17. Mal. 3, 20. Ps. 104, 22. HL. 1, 6. Pred. 12, 2. Jer. 15, 9. Kethîb.

Nicht zum Beweise für den männlichen Gebrauch zu verwenden sind die Stellen, in denen eine männliche Verbalform vorangeht, vgl. Kautzsch § 145. 7 a. Strack § 86 f.: Gen. 15, 12. 28, 11. 32, 32. Exod. 16, 21. Lev. 22, 7. Jos. 10, 13. 2 Sam. 23, 4. Jes. 60, 19. 20 und Hab. 3, 11, wo das mit שֶׁמֶשׁ verbundene sichere Masculinum die männliche Verbalform verlangt. Da das arabische شَمْسٌ immer (Caspari-Müller § 289) und auch das syrische ܫܶܡܫܳܐ wenigstens bisweilen (siehe das genauere de Lagarde: Analecta Syriaca p. 164 f. Nöldeke § 87) weiblich sind, ist vielleicht das Wort ursprünglich weiblich gewesen, die zuletzt angeführten Stellen können im Hebräischen sehr wohl den Uebergang zu dem männlichen Gebrauch des Wortes gebildet haben.

5) Naturerscheinungen.

Auch den Naturerscheinungen steht der Mensch machtlos gegenüber, ihrem Herrschen kann er sich nie völlig

entziehen, so dafs wir auch hier das männliche Geschlecht erwarten dürfen: m. אֵד Gen. 2, 6. בָּרָד Exod. 9, 18. בָּרָק Hiob 38, 35. גֶּשֶׁם 1 Kö. 18, 45. זֶרֶם Hab. 3, 10. טַל Richt. 6, 37. מוֹרֶה Ps. 84, 7. vorangehndes Verbum. מָטָר Deut. 11, 14. מַלְקוֹשׁ Jer. 3, 3. קֶרַח Ez. 1, 22. רְבִיבִים Jer. 3, 3, vorangehndes Verbum. רַעַשׁ Ez. 38, 19. שַׁחַר Joel 2, 2 mit der spätheбräischen, der Form nach weiblichen Nebenform שַׁחֲרוּת. שֶׁלֶג Hiob 37, 6, vgl. Siegfried: The book of Job. Leipzig & Baltimore 1893 p. 27. 48. z. St. שָׁרָב Jes. 35, 7 vorangehndes Verbum. Der Form nach männlich: סַגְרִיר, נָשִׂיא, כְּפוֹר, יוֹרֶה, חֲנָמַל, חָזִיז, גַּלְגַּל, אֶלְגָּבִישׁ, סָפִיחַ (die weibliche Verbalform Hiob 14, 19 ist zu erklären nach Kautzsch § 145. 4. Strack § 86. 3), רַעַם. Für »Frost« finden sich beim Jahvisten das der Form nach männliche קֹר, bei Späteren die der Form nach weiblichen צִנָּה und קָרָה, siehe die Angabe der Stellen bei Siegfried-Stade; die gelindere Kälte, die Kühlung, das Säuseln sind durch das der Form nach weibliche מְקֵרָה und דְּמָמָה f. 1 Kö. 19, 12 bezeichnet. Für »Finsternis« finden sich die männlichen Ausdrücke אֹפֶל m. Hiob 3, 6. חֹשֶׁךְ m. Exod. 10, 21. כַּמְרִיר m. Hiob 3, 5. צֵל m. Hos. 4, 13 und ohne Constructionsbeispiel מַאְפֵל, מַחְשָׁךְ, מָעוּף und daneben die weiblichen (meist Compensative Barth p. XIII f.) אֲפֵלָה, חֲשֵׁכָה (f. Gen. 15, 12), מַאְפֵּלְיָה, עֵיפָה, עֲלָטָה (zu dem männlichen Prädikat Gen. 15, 17 meint Kautzsch § 145. 7 b. Anm. 3, »es sei im unbestimmten Genus (dem Masc.) verblieben, obschon das Nomen um des Nachdrucks willen vorangestellt sei.« Aber gerade in diesem Falle mufs es הָיְתָה heifsen, und so ist offenbar statt הָיָה zu schreiben), קַדְרוּת, צַלְמָוֶת, die meist der spätern Sprache angehören. Weiblich ist ferner der Piʿelinfinitiv (Barth p. 89, Anm. 1) בַּצֹּרֶת wegen seiner ursprünglichen Abstractbedeutung.

(Fortsetzung folgt im nächsten Heft.)

Threni III, 5. 16.

5. Im masor. Text hat die Zusammenstellung ראשׁ וּתְלָאָה längst mit Recht Anstoſs erregt; beim Griechen erregt das an Stelle des letzteren Wortes stehende καὶ ἐμόχθησεν durch seinen Sinn Bedenken. Es will mir scheinen, als deute die Verschiedenheit beider Texte fast zwingend auf folgende Grundgestalt: ויקף ראשִׁי תְּלָאָה »und er hat mein Haupt mit Mühsal umkreist«. תלאה wurde vom Griechen in וְנִלְאָה verlesen und demgemäſs übersetzt: man beachte, wie sehr ת und die Gruppe נו in manchen Handschriften einander gleichen. Im masor. Texte dagegen wurde das י von ראשי (κεφαλήν μου) in ו verderbt.

16. Für das ἁπ. λεγ. הִכְפִּישַׁנִי möchte ich mit einigem Zutrauen vorschlagen הִפְלִישַׁנִי »er hat mich gewälzt«. Zur Aehnlichkeit von ל und כ vgl. S. 145.

F. Praetorius.

Bibliographie.

† Beattie, F. R., Radical Criticism; an exposition and examination of the radical critical theory concerning the literature and religious system of the O. T. New-York & Chicago 1895. 323 S. 12⁰.

† Blomfield, The Old Testament and the New Criticism. London 1895. 690 S. 8⁰.

Cornill, C. H., Das alte Testament und die Humanität. Leipzig 1895. 24 S. 8⁰.

† Ecke, Zur a. t. Kritik s. Kirchl. Monatsschr. 1895. XIV, 6 (März). S. 363 ff.

Koehler, A., Ueber Berechtigung der Kritik des A. T. Leipzig 1895. 68 S. 8⁰.

† Meignan, L'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne. Paris 1895. XLVIII, 535 S. 8⁰.

Meinhold, J., Wider den Kleinglauben. Ein ernstes Wort an die evangelischen Christen aller Parteien. 1. Die Anfänge der israelitischen Religion u. Geschichte. 2. Wider den Kleinglauben. Freiburg i/Br. u. Leipzig 1895. XXIV, 83 S. 8⁰.

Orelli, C. v., Wider unberechtigte Machtsprüche heutiger Kritiker. Antwort auf Prof. Meinhold's »Wider den Kleinglauben«. Düsseldorf 1895. 32 S. 8⁰. (Abdruck aus der Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung.)

Sayce, A. H., The higher criticism and the verdict of the monuments. New-York 1894. X, 575 S. 8⁰.

† Vincent, M. R., That monster, the higher critic. New-York 1895. 41 S. 12⁰.

Volck, Heilige Schrift u. Kritik s. Neue kirchl. Zeitschrift VI (1895). S. 14 ff. 81 ff. 199 f. 271 ff.

† Geikie, C., The Bible by Modern Light. Vol. 6. Exile to Malachi. London 1894. 548 S. 8⁰.

† Vigouroux, F., Ancien Testament. t. 1. Introduction générale. Pentateuque. Paris 1894. XII, 791 S. 8⁰.

† Vigouroux, F., Dictionnaire de la Bible. fasc. VII. Bigamie-Bythner. Tours 1895. S. 1793—1984. 8⁰.

† Halévy, J., Recherches bibliques s. Rev. Sém. 1895. S. 1 ff. S. 97 ff.

Lambert, M., I. Notes exégétiques Gn. 49, 10. Ri. 5, 8. Jes. 10, 13. II. Les points extraordinaires (Nu. 9, 10 u. Dt. 29, 28) s RÉJ. t. 30 (N. 59) S. 115 ff.

† Merrill, G. E., The parchments of the faith. Philadelphia 1894. III, 288 S. 12⁰. [Gemeinverständl. Beschreibung der Bibelhandschriften.]

† Barnes, W. E., The Septuagint and the Mass. Text s. Expos. Times 1895 febr. (VI, 5) S. 223 ff.

Nestle, Eb., Zur Hexapla des Origenes s. ZwTh. XXXVIII, 2, S. 231—238.

† Driver, S. R., Appendix to the fifth ed. of an Introduction to the Literature of the Old Testament. Edinburgh 1894. (S. 521—541). 8⁰.

Strack, H. L., Einleitung in das A. T. einschliefsl. Apokryphen u. Pseudepigraphen. 4. Aufl. München 1895. VIII, 219 S. 8⁰.

† Wildeboer, G., The origin of the Canon of the O. T. Transl. by B. Wisner Bacon. Ed. with preface by G. F. Moore. London 1895. 194 S. 8⁰.

† Wright, J., Early Bibles of America; a descriptive account of Bibles published in the United States, Mexico and Canada. 3 ed. New-York 1894. XV. 483 S. 8⁰.

† Graetz, H., Emendationes in plerosque sacrae scripturae V. T. libros. Ex relicto auctoris manuscripto ed. G. Bacher. Fasc. 3. Pentateuchi et priorum prophet. libr. cont. Breslau 1894. III, 38 S. 8⁰.

Pick, B., History of the printed editions of the O. T., together with a description of the Rabbinical and Polyglot Bibles s. Hebraica IX. S. 47—116.

The Sacred Books of the Old Testament. A critical edition of the Hebr. Text. Printed under the editor. direction of P. Haupt. Part 6. The Book of Joshua by W. H. Bennet. Part 11. The book of Jeremiah by C. H. Cornill. Leipzig 1895. 32. 80 S. Fol.

Liber Regum. Textum mas. accurat. expressit, e fontibus Mas. varie illustravit, notis criticis confirm. S. Baer. Leipzig 1895. IV, 171 S. 8⁰.

Derenbourg, J., L'édition de la Bible rabbinique de Jean Buxtorf, s. RÉJ. t. 30 (N. 59) S. 70—78.

Grannan, Ch. P., A Program of Biblical Studies s. The Catholic University Bulletin. Vol I. No. 1 (Jan. 95) S. 35 ff.

Hayman, H., Harmony of the Pentateuch respecting priestly dues s. Bibliotheca Sacra 1895 jan., S. 18—28.

Lex Mosaica or the Law of Moses and the higher criticism. With an introduction by A. Hervey ed. by R. V. French. London 1894. 682 S. 8⁰.

Watson, W. Scott, A critical copy of the Samaritan Pentateuch written in A. D. 1232 s. Hebraica IX. S. 216—225.

Derselbe, A critical copy of the Samaritan Pentateuch s. Hebraica X. S. 122—158 (collation).

† Ingersoll, R. G., Eenige dwalingen van Moses. Haarlem 1894. 128 S. 8⁰.

† White, H. Alex., The Origin of the Pentateuch in the light of the ancient monuments. Richmond, Va. 1894. III, 304 S. 8⁰.

† Hervey, B. and C. Hole, The Pentateuch. London 1895. 240 S. 8⁰.

Bissell, E. C., Origin and Composition of Genesis, s. Presb. and Ref. Rev., 1895 jan. S. 1—25, apr. S. 262—294.

† Body, C. W. E., The Permanent Value of the Book of Genesis. London 1895. 8⁰.

† Davis, J. D., Genesis and Semitic Tradition. London (auch: New-York) 1894. IV, 150 S. 8⁰.

Zenos, A. C., Professor Edwin C. Bissell s. Presb. and Ref. Rev., 1894. Oct. S. 684—688. (Nekrolog).

† Hummelauer, F. de, Commentarius in Genesim. Paris 1895. VII, 612 S. 8⁰.

† Koch, E., Das Sechstagewerk der Bibel vgl. m. d. Schöpfungsberichten anderer Völker u. mit den Resultaten d. modern. Naturforschung. Gütersloh 1895. 48 S. 8⁰.

Haupt, P., Wo lag das Paradies? (S.-A. aus: Ueber Land u. Meer 1894/95. N. 15). Stuttgart. 8 S. 8⁰.

† Pfeil, Th., Bemerkungen zum bibl. Fluthbericht u. z. d. Zahlenangaben in Gen. 5. Ein apologet. Versuch. Jurjew 1895. 16 S. 8⁰.

† Schanz, Die Universalität d. Sintflut s. Theol. Quartalschrift 1895, S. 1 ff.

† Hoedemaker, Ph. J., De Mozaïsche oorsprong van de wetten in de boeken Ex. Lv. en Num. Lezingen over de moderne schriftkritiek des Ouden Testaments. Leiden 1895. XII, 431 S. 8⁰.

Matthes, J. C., Een Protest. Ph. J. Hoedemaker, De Mozaïsche oorprong etc. s. Theol. Tijdschr. 29 (1895) 4 (July) S. 422—449.

Green, W. H., The sons of God and the daughters of men [Gen. 6, 1—8] s. Presb. and Ref. Rev. 1894 oct. S. 654—660.

Schmidt, N., The External Evidence of the Exodus s. Hebraica X, S. 159—174.

Paton, L. B., The Relation of Lv. 20 to Lv. 17—19 s. Hebraica X, N. 3/4 (April-July 1894) S. 111—121.

† Budde, K., The song of the well s. New World 1895 (march). S. 136—144.

Watson, W. Scott, The reference in the Pentateuch to Jair and Havvoth Jair s. Presb. and Ref. Rev. 1895 apr. S. 323—330.

Driver, S. R., A critical and exegetical commentary on Deuteronomy. Edinburgh 1895. XXIV. XCV, 434 S. 8⁰. (The International Critical Commentary.)

† Taylor, B. C., The historical books of the Old Testament. Philadelphia 1895. 96 S. 16⁰.

† Whittam, W. G., Short notes on the Book of Joshua. London 1895. 8⁰.

Frankenberg, W., Die Composition des deuteronomischen Richterbuches (II, 6—XVI). Marburg 1895. 72 S. 8⁰. (Diss.).

Budde, K., Problems of the Prophetic Literature. 2. Habakkuk s. Expositor, May 1895, V, 372 ff.

Cheyne, T. K., Problems of the prophetic lit. s. The Expos. 1895, febr., S. 81 ff.

† Woods, F. H., Hebrew prophecy and modern criticism s. Expos. Times 1895 febr. (VI, 5) S. 214 ff.

† Blake, B., How to Read the Prophets. V. Isaiah (40—66) and the post-exilian prophets. Edinburgh 1895. 246 S. 8⁰.

Cheyne, T. K., Introduction to the book of Isaiah with an appendix containing the undoubted portions of the two chief prophetic writers in a translation. London 1895. XVI, 449 S. 8⁰.

† Douglas, G. C. M., Isaiah one and his book one. London 1895. 424 S. 8⁰.

Merens, F. W., Jets over Jes. 7—12 s. Theol. Studiën 1895, 1 en 2, S. 44 ff.

† Practical reflections on every verse of the Prophet Isaiah; with a preface by E. King. New-York 1894. XII, 281 S. 12⁰.

† Schott. O., Immanuel (Jes. 7, 14) s. Neue kirchl. Ztschr. 1894, 12, S. 1021 ff.

Skipwith, G. H., Gleanings from the book of Isaiah s. JQR. III, 27, 470 ff.

† Schian, M., Die Ebed-Jahve-Lieder in Jes. 40—66. Leipzig 1895. 62 S. 8⁰. (Diss.).

† Coste, E., Die Weissagungen des Propheten Jeremia wider die fremden Völker. Eine kritische Studie üb, das Verhältnifs des griech. Textes der LXX zum M. T. Heidelberg 1895. 41 S. 4⁰.

† Meyer, J. B., Jeremiah, priest and prophet. New-York & Chicago 1834. II, 200 S. 12⁰.

† Skinner, J., The Book of Ezekiel. London 1895. 510 S. u. New-York 1895. IX, 499 S. 12⁰. (Expositors Bible.)

Skipwith, G. H., Studies on the book of Jeremiah s. JQR. VII, 27, 568 ff.

† Stalker, J., Jeremiah. 1. The Man & his Message s. The Expos. 1895, jan., X, S. 66 ff. 2. His times. febr. S. 208 ff.

† Betteridge, W. R., Ezekiel, the prophet of the exile s. Bibl. World V, 4 (1895 april) S. 248 ff.

Whitelaw, Th., Ezekiel and the Priest's Code s. Presb. and Ref. Rev. 1894 july, S. 134—453.

† Schulte, A., Die koptische Uebersetzung der kleinen Propheten II s. Theol. Quartalschr. 1895, 2, S. 209 ff.

† Loftmann, K., Kritisk undersökning af den masoretiska texten till profeten Hoseas bok. Upsala 1894. 49 S. 4⁰.

† Billerbeck, A. u. A. Jeremias. Der Untergang Niniveh's u. die Weissagungsschrift des Nahum v. Elkosch s. Beitr. z. Assyr. III, 1, 1895, S. 87 ff.

Zenner, J. K., Zu Habakuk 1, 9 u. 11 s. Zeitschr. f. kath. Theol. XIX (1895), S. 581 ff.

† Kennedy, J., On the book of Jonah. London 1895. 128 S. 8⁰.

Eerdmans, B. D., De historische achtergrond van Zacharia I—VIII s. Theol. Tijdschr. 1895, S. 152 ff.

† Kirkpatrick. A. F., The Book of Psalms. Books 2 and 3; Ps. XLII—LXXXIX. New-York 1895. 556 S. 16⁰. (Cambridge Bible for Schools.)

† Nylander, K. U., Inledning till Psaltaren. Upsala 1894, IX, 228 S.

† Maclaren, A., The Psalms, Vol. 3. New-York 1894. V, 461 S. 8⁰.

† Mannoury, A. F., Commentarius in Psalmos. 2. Vol. Paris 1894. XI, 360. 307 S. 8⁰.

† Marson, C. L., The Psalms at work. 2nd edit. London 1895. 220 S. 8⁰.

† Storjohann, Psalmernes Bog historisk belyst og i oprindelig poetisk form fremstillet. 2 Dele. Christiania 1894. 259. 178 S. 8°.
† Smith, G. A., The twenty-third Psalm s. The Expos. 1895, Jan. S. 33 ff.
Lambert, M., Notes exégétiques Psaum. CI, 2 s. RÉJ. t. 29, no. 58, S. 289 f.
Peters, J. P., Notes on the Pilgrim Psalter s. Journ. of Bibl. Lit. 1895 S. 31 ff.
† Version arabe des Proverbes de R. Saadia ben Josef al-Fayyoumî publié par J. Derenbourg et M. Lambert. Paris 1894. VII, 66. 204 IX (Oeuvres complètes de R. Saadia t. VI).
† Bretey, De la notion de la sagesse dans le prologue des Proverbes et de ses origines. Paris 1894. 55 S. 8°.
† Voigt, C., Einige Stellen des Buches Hiob besprochen. Lauban 1895. 31 S. 4°. (Pr.)
† The Book of Job. The revised version, with the American reviser's preferences incorporated. Ed. by S. M. Jackson. New-York 1895. 86 S. 16°.
† Matthes, J. C., Het Hooglied s. Gids April 1895, S. 57 ff.
† Adenay, W. F., The Song of Salomon and the Lamentations of Jeremiah. London 1895. 340 S. 8°.
† Hoonacker, M. van, M. J. Lagrange, La question Néhémie et Esdras s. Rev. bibl. 1895, 2, S. 186 ff.
† Farrar, F. W., The Book of Daniel. London 1895 (desgl. New-York). 342 S. 8°.
† Tiefenthal, F. S., Daniel explicatus. Paderborn 1895. VI, 380 S. 8°.
† Bennet, W. H., The Book of Chronicles. New-York 1894. IX. 464 S. 12°. (Expositor's Bible.)
† Moor, F. de, Le livre de Tobie et les premiers monarques sargonides d'Assyrie s. Rev. des quest. hist. 1895, janv., S. 5 ff.
Levi, Israel, La Nativité de Ben Sira s. RÉJ. t. 29, no. 58, S. 197 ff.

Hatch, Edw. and Redpath, H. A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books). Part IV. Κάβος — μυρεψικός. Oxford 1895. S. 697—936. fol.
Gesenius, W., Hebr. u. aram. Handwörterbuch üb. d. A. T. In Verb. m. A. Socin u. H. Zimmern bearb. v. F. Buhl. 12. Aufl. Leipzig 1894. XII, 965 S. 8°.
† Davidson, A. B., Introductory Hebrew gremmar. Hebrew syntax. Edinburgh 1894. 244 S. 8°. (auch New-York 1894. X, 233 S. 8°. imported.)
König, F. E., Historisch kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache m. comparativer Berücksichtigung d. Semit. überhaupt. 2. Hälfte. 1. Teil. Abschlufs d. speciellen Formenlehre u. generelle Formenlehre. Leipzig 1895. XIV, 602 S. 8°.
Bacher, W., Die Anfänge der hebr. Gramm. s. ZDMG. 49, 1 (1895) S. 1 ff.
Casanowicz, J. M., Paronomasia in the O. T. Boston 1895. VI, 94 S.

† Fraenkel, S., Zum sporadischen Lautwandel i. d. sem. Sprachen s. Beiträge zur Assyr. III, Hft. 1.

Friedländer, M., A Third System of Symbols for the Hebrew Vowels and Accents s. JQR. VII, 27, 564 ff.

Jastrow, M., Hebrew Proper Names compounded with יה and יהו s. Journ. of Bibl. Lit. 1895, S 101 ff.

Levias, C., On the Etymology of the Term Šᵉvâ s. Am. Journ. of Phil. XVI, N. 1, S. 28—37.

† Margoliouth, G., The divine Name יהוה s. PSBA. 1895 (febr.) S. 57 ff.

Margolis, M. L., Notes on Semitic Grammar 1. The First Vowel of the Imperfect Tense-Stem. s. Hebr. X, 3/4 (April-July 1894). S. 188 ff.

† Reach, J., Die Schirin der Massoreten von Tiberias. Erlangen 1895. 62 S. 8⁰. (Diss.).

---

† Menzies, A., History of Religion, a sketch of primitive religious beliefs and practices and of the origin and character of the great systems. London 1895. 426 S. 8⁰.

Smith, W. Robertson, Lectures on the religion of the Semites: The Fundamental Institutions. New ed. New-York 1894. 507 S. 8⁰.

† Tiele, C. P., Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grofsen. Deutsche Ausgabe v. C. Gehrich. 1. Bd. 1. Hälfte. Geschichte d. ägypt. u. d. babyl.-assyr. Rel. Gotha 1895. XV, 216 S. 8⁰.

† Schlottmann, K., Kompendium der hebr. Theol. d. A. u. N. T. Hrsgeg. v. E. Kühn. 2. Aufl. Leipzig 1895. VI, 200 S. 8⁰.

† Buhl, F., De messianske Forjaettelser i det gamle Testament. Kjöbenhaven 1894. 248 S. 8.

† Chambers, T. W., The Messianic idea in the prophets s. Presb. & Ref. Rev. 1895 (April) S. 224 ff.

† Cowley, The Samar. doctrine of the Messiah s. The Expos. 1895 (march). S. 161 ff.

Hilgenfeld, A., Nachtrag zu dem Taheb d. Samar. s. ZwTh. XXXVIII, 1, 156.

† Borchert, Die Visionen der Propheten s. Stud. u. Krit. 1895, 2, S. 217 ff.

Briggs, C. A., The Messiah of the Gospels. New-York 1894. XIII, 387 S. 8⁰.

Derselbe, The Messiah of the Apostles. New-York 1895. XIII, 562 S. 8⁰.

Conybeare, F. C., The Philosophical Aspects of the Doctrine of Divine Incarnation s. JQR. VII, no. 28 (July 1895) S. 607—629.

† Darmestetter, J., Les Prophètes d'Israël. Paris 1895. XX, 391 S. 8⁰.

Davidson, A. B., Modern Religion and Old Testament Immortality s. The Expositor, May 1895. V, S. 321 ff.

† Euling, J. B., Beiträge zur Eschatologie des Islam. Leipzig 1895. 74 S. 8⁰. (Diss.).

Fehr, Fredr., Om den ställning våra heliga skrifter intaga till bruket af alkoholiska drycker. Stockholm 1895. 32 S. 8⁰.

Gray, C. Buchanan, The References to the »King« in the Psalter, in their Bearing on Questions of Date and Messianic Belief s. JQR. VII, no. 28 (July 1895), S, 658—686.
Green, W. H., The Moses of the critics s. Presb. and Ref. Rev. 1894, S. 369—397.
Barton, G. A., Was Ilu ever a distinct deity in Babylonia? s. Hebraica X, S. 206—207.
Derselbe, On the god Mut s. Hebraica X, S. 205—206.
Derselbe, The Semitic Ishtar Cult s. Hebraica IX, S. 131—165, X, S. 1—74, cf. 202—205.
Chambers, T. W., The messianic idea in the Prophets s. Presb. and Ref. Rev. 1895, apr. S. 224—238.
† Curtis, A. B., Back to the Old Testament for the message of the New. Boston 1894. 325 S. 12⁰.
Everett, C. C., The Devil s. The New World 1895 mar. S. 1—22.
† Gillespie, C. C. K., Sanitary Code of the Pentateuch. New-York & Chicago 1894. 96 S. 12⁰.
† Henry, Caleb S., Satan as a Moral philosopher; with other essays and sketches. New-York 1894. V, 296 S. 12⁰.
† Luckock, H. M., The history of marriage, Jewish and Christian, in relation to divorce and certain forbidden degrees. New-York 1894. XV, 327 S. 12⁰.
Mc Curdy, J. F., History, prophecy, and the monuments. I. To the downfall of Samaria. New-York 1894. 8⁰.
Shedd, W. A., The messianic teaching of Isaiah s. Presb. and Ref. Rev. 1894 oct. S. 575—591.
† Trumbull, H. Clay, Studies in oriental social life; gleanes from the East on The sacred page. Philadelphia 1894. XVIII, 437 S. 8⁰.
Fries, S. A., Den Israelitiska Kultens Centralisation. Upsala 1895. XII, 131 S. 8⁰.
Jastrow, M. jr., The Element בשת in Hebrew Proper Names s. Journ. of Bibl.
Kosters, W. H., De denkbeelden over Jahwe's volk ten tijde der Ballingschap s. Theol. Tijdschr. 29 (1895) 4 (Juli), S. 353—385.
Krauss, L., La fête de Hanoucca s. RÉJ. t. 30 (No. 50) S. 24 ff.
† Marillier, L., La survicance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés. Paris 1894. 60 S. 8⁰.
† Meinhold, F., The origin of the religion and history of Israel s. New World 1895 (march) S. 98—121.
Meyer, Ed., Der Ursprung des Odysseusmythus. Mit einem Anhang über Todtendienst und Heroencult s. Hermes, Bd. 30 (1895), S. 241 ff.
Moses, Ad., The religion of Moses. Louisville 1894. XVI, 138 S. 16⁰.
Nowack, W., Die Entstehung der jüdischen Religion. Strafsburg 1895. 31 S. 8⁰.
Sachau, E., Baal-Harrân in einer altaram. Inschrift auf einem Relief des k. Museums zu Berlin. Berlin 1895. 4 S. 8⁰.
Fl. Josephi Opera ed. B. Niese. Vol. VII. Index. Berlin 1895. VIII, 88 S. 8⁰.
Philo concerning the Contemplative Life. By F. C. Conybeare s. JQR. VII, no. 28 (July 1895), S. 755—769.

† Deifsmann, G. A., Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri u. Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums u. d. Religion des hellenist. Judentums u. des Urchristentums. Marburg. XII, 297 S. m. 1 Lichtdr.-Taf. 8°.
† Frenkel, E., Die israelitische Geschichte in den Psalmen. Dresden 1895. 22 S. 4°. (Pr.).
Friedlaender, L., La Sibylle juive et les partis religieux de la dispersion s. RÉJ. t. 29, no. 58, S. 183 ff.
Derselbe, Les prophètes sur la guerre judéo-romaine de l'an 70 s. RÉJ. t. 30 (No. 59) S. 122 ff.
Jacobs, Jos., Studies in bibl. archaeology. London 1894. XXIV, 198 S. 8.
† Kosters, W. H., Die Wiederherstellung Israels i. d. persischen Periode. Eine Studie, übers. v. A. Basedow. Heidelberg 1895. III, 101 S. 8°.
† Maspero, G., Histoire ancienne des peuples d'Orient. T. 1. Les Origines. Égypte. Chaldée. Paris 1894.
† Monasch, M., Geschiedenis van het volk Israel. Dl. III, 2. Amsterdam 1895. S. 135—351. 8°.
Renan, E., History of the people of Israel. IV. From the rule of the Persians to that of the Greeks. Boston 1895. VI, 354 S. 8°.
Montefiore, C. H., Florilegium Philonis s. JQR. VII, 27, 484 ff.
† Neteler, B., Die Zeitstellung des israelit. Auszugs i. d. ägypt. Geschichte, aus ägypt. Quellen bewiesen. Münster 1895. 16 S. 8°.
Rühl, Franz, Chronologie der Könige von Israel u. Juda s. Deutsch. Zeitschr. f. Geschichtswiss. XII (94) 1, S. 44 ff.
† Storjohann, Kong David, hans Liv og hans Psalmer. 2 Dele. Christiania 1895. VIII. 139. 312 S. 8°.
Wellhausen, J., Prolegomena zur Geschichte Israels. 4. Ausg. Berlin 1895. VIII, 432 S. 8°.
† Wood, H. K., The story of Elijah. London 1895. 110 S. 8°.
† Blaikie, W. G., Heroes of Israel. New-York 1894. XL. 480 S. 8°.
Conder, C. R., Judas Maccabaeus and the Jewish War of Independence. New-York 1894. 218 S. 12°. (New edition.)
† Seidel, Martin, In the time of Jesus: historical pictures New-York 1894. VI, 192. 23 S. 16°.
† Williamson, G. C., The money of the Bible. New-York & Chicago 1894. 96 S. 12°.

Z. D. P. V. XVII, Heft 4. — Benzinger, J., Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1892 und 1893. — Guthe, H., Die Untersuchung des Patriarchengrabes in Hebron. — Stumme, Hans, Inschriften im Haram in Hebron. — Schick, C., Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem in kurzen Umrissen von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart dargestellt. — Röhricht, R., Die Jerusalemfahrt des Heinrich von Zedlitz (1493). — Dalman, G. H., Gegenwärtiger Bestand der jüdischen Colonien in Palästina. Nachträgliche Correcturen. Ergänzungen. — Nachträge zu Mār Eljās, el Chadr u. Mār Dschirjis ZDPV. XVII, 42 ff. 65 ff. (E. Kuhn, Dalman, Guthe). — Bücheranzeigen.

Mittheilungen und Nachrichten des deutsch. Pal.-Vereins I (1895) Heft 1: Blanckenhorn, M., Bericht über meine Reise nach Palästina im Frühjahr 1894. — Schick, C., Entdeckungen und Beobachtungen aus Jerusalem. — Guthe, Zur Lage des Thalthores von Jerusalem. —

Heft 2: Gelzer, H., Griechische Inschrift vom Oelberg. — Zangemeister, K., Serapis-Inschrift in Jerusalem aus d. Zeit Trajan's. — Kiepert, R., Die Stationen d. Römerstrafse Philadelphia-Bostra. — van Kasteren, J. P., Hasse'ira (Ri. 3, 26) u. hajja'ar (Jos. 17, 15). — Socin, A., Projektirte Trambahn bis Beirut. — Schick, C., Neubauten in Jerusalem. —

Heft 3: Schumacher, G., Bericht über meine Reisen im Hauran. — Blanckenhorn, M., Notizen von meinen geologischen Streifzügen in Palästina. — Anderlind, L., Ueber die Verwechselung des Maulthieres mit dem Pferde u. Maulesel. — Nestle, E., Bemerkungen zu dem Namen chirbet 'id el-ma. — Schick, C., Alte Pflasterung in Jerusalem. Rafidia. Vom Wetter. Beim Jacobsbrunnen. Die Ausgrabungen des engl. Expl. Fund. durch Dr. Bliss. — Schmid, J. M., Eisenbahnbauten. — Blanckenhorn, Das erste Motorschiff auf dem Todten Meere.

Pal. Explor. Fund. — Quart. Stat. Jan. 1885. — Notes and News. — Bliss, F. J., Third Report on the Excavations at Jerusalem. — Dalton, J. N., Note on the „First Wall" of Ancient Jerusalem and the present Excavations. — Reports from Herr Baurath von Schick: 1. Muristan. 2. Discovery of Stair and Postern in Old Wall north of Jerusalem. 3. An Addition to the Report on the Recently-found Mosaic outside Damascus Gate. 4. Tombs, or Remainder of Third Wall? 5. Recent Discoveries on Mount of Olives. 6. Bethzur. 7. Montefioreh. — Greek and other Inscriptions Collected in the Hauran. By W. Ewing. Ed. by A. G. Wright and A. Souter. — Ewing, W., A Journey in the Hauran. — Wright, A. G., Syria and Arabia. — Clermont-Ganneau, On a Squeeze of an Ancient Hebrew Inscription. — Stewart, Aubrey, St. Cuthbert's Cross. — Simpson, W., On the Swastica. — Murray, A. S., On a Greek Inscription in Mosaic on Mount of Olives. — Conder, Notes on the „Quart. Stat."

Apr. 1895. — Notes and News. — Bliss, F. J„ Fourth Report on the Excavations at Jerusalem. — Reports from Herr Baurath von Schick: 1. Muristan. 2. Excavations inside the New Gate. 3. An Old Pool west of the City. 4. Reckoning of Time among the Armenians. 5. The Armenian Cross. — Schumacher, Reports from Galilee. — Baldensperger, P. J., Beth-Dejan. — Bergheim, S., The Identification of the City of David, Zion and Millo. — Wright, T. F., The Julian Inscription in the Metropolitan Museum of Art, New-York. — Murray, A. S., Mosaic Armenian Inscription at Jerusalem. — Greek Inscription from near Tripoli. — Fowler, J. F., St. Cuthbert's Cross. — Latin Inscription in the Wall of Neby Daûd. — Greek and other Inscriptions Collected in the Hauran by W. Ewing. Ed. by A. G. Wright and A. Souter. — Ewing, A Journey in the Hauran (cont.). — Glaisher, J., Meteorological Observations taken at Jerusalem in the Year 1887. — Notes on the Haematite Weight from Samaria

by E. Davis and C. R. Conder. — Conder, The Assyrians in Syria. —

† Ainsworth, W. F., Tarshish—Phoenicia or Tarsus s. PSBA. 1894, S. 300 ff.

† Evetts, Basil T. A., New light on the Bible and the Holy Land; an account of some recent discoveries in the East. New-York 1894. XXIV, 469 S. 8⁰.

† Landrieux, M., Aux pays du Christ. Études bibliques en Égypte et en Palestine. Paris 1894. IX, 645 S. 8⁰.

Marmier, Gust., Nouvelles recherches géographiques sur la Palestine (suite et fin) s. RÉJ. t. 29, No. 58, S. 161 ff.

Sauvaire, H., Description de Damas s. Journ. As. 9e sér. t. 4, S. 242 ff. 460 fl.

Smith, G. A., The historical geography of the Holy Land. New-York 1894. XXV, 692 S. 8⁰.

† Tristram, H. B., Eastern customs in Bible lands. New-York 1894. VIII, 262 S. 12⁰.

Casanova, Sceaux Arabes en plomb. Paris 1894. (Extrait de la Revue numismatique 1894).

Stickel, Zu den morgenländ. Bleisiegeln s. ZDMG. 49, S. 63 ff.

† Clermont-Ganneau, C., Études d'archéologie orientale t. 1, 2e ptie. Avec 3 pl. phot. Paris 1895. 8⁰.

Derenbourg, H., Une nouvelle inscription phénicienne de Citium s. RÉJ. t. 30 (No. 59) S. 118 ff.

Hammerschlag, S., Inscriptions tumulaires de la Basse-Autriche s. RÉJ. t. 29, no. 58, S. 245 ff.

Müller, W. Max, Zu der minäischen Inschrift aus Aegypten s. WZKM. 1895, S. 332 ff.

Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete. Bd. IX. Heft 4 (Dec. 1894). — Meyer, Ed., Die chaldäische Aera des Almagest und der babylonische Kalender. — Hoffmann, G., גמרין in Palmyra. — Belck, W. u. Lehmann, C. F., Ein neuer Herrscher von Chaldia. — Cersoy, P., Les manuscrits orientaux de Monseigneur David, au Musée Borgia de Rome. — Le Gac, Y., Quelques inscriptions assyro-babyloniennes du Musée Lycklama à Cannes. — Sprechsaal: Müller, W. Max, Die Kefto-Namen. — King, L. W., Sinšariškun and his rule in Babylonia. — Nöldeke, Th., Phönicische Inschrift (aus Cypern). — Bezold, C., Zwei weitere Fragmente mit Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen. — Aus Briefen von O. Puchstein, A Boissier u. C. Brockelmann an C. Bezold. — Bibliographie. — Beilage: A. Baumgarten, Joseph Epping †. —

† Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû, nach d. Orig. im Brit. Mus. her. v. Kn. L. Tallqvist. I. II. 180. 99 S. Leipzig 1895. 8⁰.

Arnolt, W. Muss., A concise dictionary of the Assyrian language (Assyrian-English-German). Pt. 1. New-York 1894. VIII, 64 S. 8⁰.

Derselbe, Comparative study of the translations of the Babylonian Creation Tablets with special reference to Jensen's Kosmologie and Barton's Tiamat s. Hebraica IX, S. 6—23.

Bourdais, P., Dates sur la sphère céleste des Chaldéo-Assyriens s. Journ. As. 9e sér. t. 5, S. 142 ff.
Harper, R. F., Assyriological Notes s. Hebr. X, 3/4 (Aprit-July 1894) S. 196 ff.
Haupt, P., Excavations in Assyria and Babylonia s. Report of the Smithsonian Institution 1887—88, Part II, p. 95 ff.
Jastrow, M. jr., The letters of Abdiḫeba s. Hebraica IX. S. 24—46.
Derselbe, Mušannitu(m) s. Hebr. X, 3/4 (April-July 1894) S. 193—195.
Pinches, Th. G., The Babylonian Chronicle s. JRAS. 1894, S. 807—833.
† Stübe, R., Jüdisch-Babylonische Zaubertexte I. Halle 1895. 32 S. 8°. (Diss.)
† Winckler, H., Sammlung v. Keilschrifttexten. III, Lief, 2. S. 41—80. Leipzig 1895. 4°. (Die Keilschrifttexte Assurbanipals. 2. Lief. Die Bruchstücke d. Textes v. Prisma B.)
Schrader, Eberh., Das »Westland« und das Land Amurri nach den babylonischen u. assyrischen Inschriften s. Berl. Sitz.-Ber. 1894, Phil.-hist. LIII, S. 1299 ff.
Craig, James A., Prayer of the Assyrian King Asurbanipal s. Hebraica, X, S. 75—87.
† Laurie, T., Assyrian echoes of the Word. New-York 1894. 380 S. 8°.
Peters J. P., Recent results of the University of Pensylvania excavations at Nippur, especially of the temple hill, s. Amer. Journal of Archaelogy 1895 jan.-mar. S. 13—46.
† Sayce, A. H., Primer of Assyriology. New-York & Chicago 1894. 127 S. 16°.
Strafsmeier, J. N., Inscription of Nebukadnezzar, son of Nineb-nadin-šum s. Hebraica IX, S. 4—5,

---

Zeitschrift f. Aeg. Sprache u. Alterthumskunde. Bd. XXXII, Heft 2. Borchardt, L., der Name der 3. Pyramide bei Gizeh. — Zur Baugeschichte d. Knickpyramide bei Daschur (m. 3 Skizzen). — Zur Geschichte der Pyramiden VI u. VII. — Einiges über die Todtenstatuetten (m. 3 Skizzen). — Brugsch, H., die Pithomstele. — Erman, A., eine ägyptische Schulübersetzung. — Ein neuer Rest der alten Flexion im Koptischen. — Mahler, E., Materialien zur Chronologie der alten Aegypter. — Müller, W. M., ein Terminus des Verwaltungswesens. — Piehl, K., Saïtica (Suite). — Steindorff, G., das Lied an's Grab (m. 1 Skizze). — Nachruf: Heinrich Brugsch (m. Portrait). — Miscellen: Bondi, J. H., die Bezeichnung der ägypt. Spanne. — Borchardt, L., das Relief des Königs Mn-K3w-ḥr (m. 2 Skizzen). — Erman, A., Schenute u. Aristophanes. — Pietschmann. R., drei Fische zu einem Kopf. — Erschienene Schriften.
† Alterthümer, ägyptische u. vorderasiatische, aus den Königl. Museen zu Berlin. Mit erkl. Text der Direction. Berlin 1895. 87 Taf. fol. 31 S. Lex.-8°.
† An Atlas of ancient Egypt with complete index, geographical and historical notes, biblical references etc. Special publication of the Egypt. Exploration Fund. London 1894. 4. 22. XI S. 8 Taf.

† Berliner Museum: Ausführliches Verzeichnifs d. ägyptischen Alterthümer u. Papyrus. Berlin 1894. 398 S. 8⁰.

† Bénédite, G., le temple de Philae. 2 fasc. Av. planches, Paris 1895. 4⁰.

† Budge, E. A. W., Saint Michael the archangel, three encomiums by Theodosius, archbishop of Alexandria, Severus, patriarch of Antioch, and Eustathius, bishop of Trake. The coptic texts with extracts from arab. & aeth. version, ed. with a translation. London 1894. XXXVII, 242 S. 8⁰.

† Dümichen, Joh., Zur Geographie des alten Aegypten. Lose Blätter aus dem Nachlass herausgegeben v. Wilhelm Spiegelberg. Leipzig 1895. V, 80 S. 4⁰ mit 6 Tafeln u. 3 Karten.

† Derselbe, Der Grabpalast des Petuamenap i. d. theb. Nekrop. Leipzig 1894. Abth. 3. Fol.

Erman, A., Life in ancient Egypt. Translated by H. M. Tirard. New-York 1894. 570 S. 8⁰.

† Forrer, R., mein Besuch in El-Achmin. Reisebriefe aus Aegypten. Strafsburg 1895. 104 S. 33 Abbild. u. 12 Taf. 8⁰.

† Lagrange, C., The great pyramid by modern science; an independent witness to the literal chronology of the Hebrew Bible and British Israel identity &c. &c. New-York 1894. XI, 278 S. 12⁰.

† Lieblein, J., Le livre Égyptien: Que mon nom fleurisse. Publié et trad. par. Leipzig 1895. VIII, 47 S. u. 73 S, Lithogr.

Maspero, G., The dawn of civilization (Egypt and Chaldaea). Ed. by A. H. Sayce; transl. by M. L. Mc Clure. New-York 1894. 800 S. 4⁰.

† Morgan, J. D., fouilles à Dahchour. Mars-Juin. 1894. Paris. (Leipzig) 1895. VI, 169 S. 40 Taff. 4⁰.

† Naville, Ed., Ahnas el Medineh (Heracleopolis magna) with chapters on Mendes, the nome of Thoth and Leontopolis. Appendix of Byzantine sculptures by T. H. Lewis. (11th memoir of the Eg. Expl. Fund.). London 1894. 38 S. 17 Taff. fol.

† Derselbe, The temple of Deir al-Bahari, its plan, its founders and its first explorers. Introductory memoir (12th mem. of the Eg. Explor. Fund.). London 1894. 32 S. fol. 14 Taff.

† Newberry, P. E., El Bersheh. Part 1 (The tomb ol Tehuti-hetep). With plan and measurements of the tomb by G. W. Fraser. London 1894. 43 S. 34 Taf. fol.

† Oefele, die Stellung der Stadt On (Heliopolis) im alten Aegypten entspricht der v. Salerne im Mittelalter. Berlin 1895. 8⁰.

† Petrie, W. M. Fl., Egyptian tales translated from the papyri. First ser. 4th to 12th dynasty. London 1895. 145 S. 8⁰.

† Tylor, J. J. and Griffith, F. Ll., The tomb of Paheri at el-Kab (11th memoir of the Eg. Expl. fund.). London 1894. 34 S. 10 Taff. fol.

† Book of the Dead. The papyrus of Ani in the Brit. Mus.; The Egypt. text with interlinear transliteration and translation, a running translation, introduction, &c. by E. A. W. Budge. New-York 1895. 372 S. (imported).

Egyptian Book of the Dead. Edited with introduction, a complete translation, and various chapters on the history, symbolism &c. by C. H. S. Davis. New-York 1894. 4⁰.

† Petrie, W. M. Flinders, A history of Egypt. I. From the Earliest times to the XVI. dynasty. New-York 1894. 12°. (imported).
Stevenson, Sara Y., The Book of the Dead s. The New World 1895 june, S. 321—345.

The Pre-Talmudic Haggada II. The Apocalypse of Abraham and its Kindred. By K. Kohler s. JQR. VII, no. 28, (July 1895), S. 581—606.
Bacher, W., Remarques sur le *Pétah Debaraï* et sur le *Sekhel Tob* s. RÉJ. t. 29, no. 58, S. 292 ff.
† Derselbe, Varianten zu Abraham Ibn Esra's Pentateuch-Commentar. Aus dem Cod. Cambridge N. 46. Strafsburg 1894. IV, 108 S. (hebr.).
Derselbe, Qirqisani, the Karaite, and his Work on Jewish Sects s. JQR. VII, no. 28, (July 1895), S. 687—710.
† Finkelscherer, Isr., Mose Maimunis Stellung zum Aberglauben u. zur Mystik. Breslau 1894. 96 S. 8°.
Fürst, J., Zur Erklär. griech. Lehnwörter in Talmud u. Midrasch s. ZDMG. 48, S. 685 ff.
Hirschfeld, H., Jewish Arabic Liturgies II s. JQR. III, 27, S. 418 ff.
Kaufmann, David, Ein Responsum des Gaons R. Hâja über Gottes Vorherwissen u. die Dauer des menschl. Lebens (Aǵal) s. ZDMG. 49, S. 73 ff.
† Lewy, J., Interpretation des I. Abschnittes des paläst. Talmud-Taktates Nesikin. Breslau 1885. 43 S. 8°. (Pr.)
Neubauer, Ad., Hafs al-Qouti s. RÉJ. t. 30, no. 59, S. 65—69.
Ohlenberg, S., Die biblischen Asyle in talmudischem Gewande. München 1895. 54 S. 8°. (Diss.).
† Petuchowski, M., Beiträge zur Bibelexegese des Talmud I. Der Tanna Rabbi Ismael. Frankfurt 1894. 116 S. 8°.
Poznański, S., Mose B. Samuel Hakkohen Ibn Chiquitilla nebst den erhaltenen Fragmenten seiner Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese u. d. hebr. Sprachwissenschaft im Mittelalter. Berlin 1895. 70 S. 8°. (Diss.).
Schwab, M., Mots grecs et latins dans les livres Hébreux du Moyen-Âge s. Journ. As. 9e sér. t. 4, S. 568 ff.
† Stübe, R., jüdisch-babylonische Zaubertexte. Hrsg. u. erkl. Halle 1895. XIII, 64 S. 8°.
† Wohl, M., Maimonides' Commentar zum Traktat Chulin. Arabischer Urtext, mit verbesserter hebräischer Uebersetzung, Einleitung u. Anmerkungen. Bern 1894. 21. 22 S. 8°. (Diss.).
† Cohen, H., Talmudic sayings, selected and arranged. Cincinnati 1895. X, 94 S. 12°.
† Cox, S., The Hebrew twins; a vindication of God's way with Jacob and Esau. New-York 1894. 259 S. 12°.
Dalman, G., Das hebräische Neue Testament von Franz Delitzsch s. Hebraica IX, S. 226—231.
† Howlett, T. Rosling, Anglo-Israel, the Jewish problem; with supplement: the ten lost tribes of Israel found and identified in the Anglo-Saxon race. 4 Ed. Philadelphia 1894. VI, 158, 103, 12 S.

† Judaism at the World's Parliament of Religions, comprising the papers on Judaism read at the Parliament, at the Jewish Denominational Congress, and the Jewish presentation. Cincinnati 1894. XXI, 418 S. 8⁰.

† Kayserling, M,, Christopher Columbus and the participation of the Jews in the Spanish and Portuguese discoveries. Translated by C. Grossy. New-York 1894. XIII, 189 S. 12⁰.

† Karpeles, Gustav, Jewish Literature, and other Essays. Philadelphia 1895. 404 S. 12⁰.

Mielziner, M., Introduction to the Talmud. Cincinnati 1894. 300 S. 8⁰.

† Morais, H. S., The Jews of Philadelphia; their history from the earliest settlements to the present time. Philadelphia 1894. 592 S. 8⁰.

† Philipson, D., Old European Jewries. Philadelphia 1894. IV, 281 S. 12⁰.

Wiener, Leo, On the Hebrew Element in Slavo-Judaeo-German s. Hebraica X, S. 175—187.

Schechter, S., Corrections and Notes to Agadath Shir Hashirim s. JQR. VII, no. 28 (July 1895), S. 729—754.

The life of Rabban Hormuzd. A metrical discourse by Waḥlê surnamed Sergius of Adhôrbâijân ed. by E. A. Wallis Budge. Berlin 1894. VIII, 168 S. s. Semitische Studien herausgeg. v. C. Bezold. Heft 2/3. (vgl. Th. Nöldeke, ZDMG 48, 3, S. 531 ff.).

† Baumstark, A., Lucubrationes Syro-graecae. Leipzig 1894. 171 S. 8⁰. (Diss.).

Brockelmann, C., ܠܟܣܝܩܘܢ ܣܘܪܝܝܐ Lexicon Syriacum. Praefatus est Th. Nöldeke. Berlin 1895. VIII, 512 S. 8⁰.

Chabot, J. B., Trois episodes concernant les Juifs tirés de la Chronique Syriaque de Denys de Tell-Mahrê s. RÉJ. t. 28, No. 56 (Avril-Juin) S. 290 ff.

Gregorii Abulfaragii Bar-Hebraei Scholia in Leviticum ex quatt. codd. Horr. Myster. in Germ. asservatis ed. Georg Kerber. Lipsiae 1895. 30 S. 8⁰. (Diss.).

† Kraus, V., Gregorii Barhebraei scholia in libros Josuae et Judicum. Breslau 1894. 39 S. 8⁰. (Diss.).

† Gregorius Abulfarag, Barhebraeus genannt, die Scholien zum Buch der Könige (I. u. II). Hrsg. v. A. Morgenstern. Berlin 1895. VII, 39 S. 8⁰.

Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Buche Ezechiel herausgeg. v. R. Gugenheimer. Berlin 1894. 47 S. (Diss.).

† Acta Martyrum et Sanctorum ed Paul. Bedjan. t. 5. Paris 1895. XII, 706 S. 8⁰.

Gottheil, R. J. H., The Syriac versions of the Categories of Aristotle s. Hebraica IX, S. 166—215.

Lewis, Agnes Smith, Catalogue of the Syriac MSS. in the convent of St. Catharine on Mt. Sinai. New-York 1894. 131 S. 4⁰. (Studia Sinaitica, No. 1.)

Lewis, Agnes Smith, A translation of the four Gospels from the Syriac of the Sinaitic palimpsest. New-York 1895. XXXVII, 239 S. 12⁰.

† Patrologia Syriaca accur. R. Graffin. Pars I (ab initiis usque ad ann. 350) t. 1. Paris 1895.

† Durand, P. A., La version syriaque des Évangelies trouvée au Sinai s. Étud. rel. 1895, janv., S. 119 ff.

† Farrar, F. W., The Sinaitic Palimpsest of the Syriac Gospels s. The Expos. 1895, jan., S. 1 ff.

Wellhausen, J., Das syrische Evangelienpalimpsest v. Sinai s. GGN. 1895, 1, S. 1 ff.

† Hilgenfeld, Hnr., Textkritische Bemerkungen zur ܬܫܥܝܬܐ ܕܝܥܩܘܒ ܡܫܟܠܢܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܘܪܗܝ. Leipzig 1894. 39 S. 8⁰.

† Histoire de Mar Jabalaha III patriarche des Nestoriens (1281—1317) et du moine Rabban Çauma, ambassadeur du roi Argoun en Occident (1287). Trad. du Syriaque et annoté par. J. B. Chabot. Avec carte et planche. Paris 1895. 8⁰.

The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac first ed. on mscrpt. authority by the late R. L. Bensly. With an Introduction and Translations by W. E. Barnes. Cambridge 1895. LXXIV. ܨܠܡ S. 8⁰.

Duval, R., Le mot araméen סמתר s. RÉJ. t. 29, no. 58, S. 290 ff.

Chabot, J. B., Éloge du patriarche Nestorien Mar Denḥa 1er par le moine Jean, publié et traduit s. Journ. As. 9e sér. t. 5, S. 110 ff.

† Maclean, A. J., East Syrian daily offices, translated from the Syriac with introduction, notes and indices and an appendix containing the lectionary and glossary. London 1894. XXXI, 302 S. 8⁰.

Meifsner, Br., Eine syrische Liste antiochenischer Patriarchen s. WZKM. 1895 (8, 4) S. 295 ff.

Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgos. Nach cod. Mus. Brit. syr. add. 14648 aus dem Syrischen übers. v. V. Ryssel s. Theol. Zeitschr. aus d. Schweiz XI (1894) S. 228 ff.

Schulthess, Friedr., Probe einer Syrischen Version der Vita S. Antonii. Mit Einleitung und deutscher Uebersetzung herausgeg. Zürich 1894. 19. 53 S. 8⁰. (Diss.).

† Wright, W., A short hist. of Syr. literat. London 1894. 296 S. 12⁰. (Auch New-York 1894).

Zolinski, Jos., Zur Chronographie des Gregorius Abulpharagius Barhebraeus. I. Biblische Synchronistik. Die Zeittafeln v. d. Weltschöpfung bis zur Zerstörung d. 2. Tempels nach Handschriften herausgeg., übers. u. erkl. Breslau 1894. 49 S. 4 Taf. X, 16 S. 8⁰.

Dalman, Gustav, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud u. Midrasch, des Onkelostargum (Cod. Socini 84) u. der jerusal. Targume zum Pentateuch. Leipzig 1894. XII, 348 S. 8⁰.

Epstein, S., Tosefta du Targum Jerouschalmi s. RÉJ. t. 30 (No. 59) S. 44 ff.

Luzzatto, P. D., Philoxenus, sive de Onkelosi chald. Pentateuchi versione dissert. herm. crit. Ed. II, sumptibus J. Gräber et cura V. Castiglioni. Cracoviae 1895. XII, XVI, 139 S. 8⁰. (hebr.).

A Specimen of a Commentary and Collated Text of the Targum to the Prophets. Nahum. By M. Adler s. JQR. VII, no. 28 (July 1895), S. 630—657.

---

† Beduinenlieder, tripolitanisch-tunesische. Von Hans Stumme. Leipzig 1894.

† Chants des Bédouins de Tripoli et de la Tunisie. Traduits d'après le recueil de Dr. H. Stumme par Adr. Wagnon. Paris 1894.

† Stumme, H., Tunisische Märchen u. Gedichte. Bd. 1. 2. LX, 113. VIII, 157 S. 8⁰. Leipzig 1893.

Socin, A. u. Stumme, H., Der arabische Dialekt der Houwāra des Wād Sūs in Marokko. Leipzig 1894. 144 S. 8⁰. s. Abhandl. d. phil.-hist. Cl. d. K. S. G. d. W. XV, Nr. I.

Lidzbarski, M., Einige Bemerkungen zu Stumme's tunisischen Märchen s, ZDMG. 48, S. 666 ff.

† Reinhardt, K., Ein arabischer Dialekt gesprochen in ʿOmān u. Zanzibar, nach prakt. Gesichtspunkten für das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin bearbeitet. Stuttgart u. Berlin 1894. XXV, 428 S. 8⁰. Hierauf bezieht sich:

Nöldeke, Th., Ueber einen arab. Dialekt s. WZKM. 1895 (9,1) S. 1 ff.

Arabic version of the Epistles of St. Paul to the Romans, Corinthians, Galatians, with part of the Epistle to the Ephesians; Ed. from a 9th cent. MS. in the convent of St. Catharine in Mt. Sinai, by Margaret Dunlop Gibson. New-York 1894. 136 S. 4⁰.

Derenbourg, H., Livre intitulé Laisa, sur les exceptions de la langue Arabe, par Ibn Khâloûya, dit Ibn Khâlawaihi. Texte Arabe publié d'après le manuscrit unique du British Museum s. Hebraica X, S. 88—105.

Gibson, Margaret Dunlop, Catalogue of the Arabic MSS. in the convent of St. Catharine on Mt. Sinai. New-York 1894. 138 S. 4⁰. (Studia Sinaitica, No. 3.)

† Margoliouth, D. S., Chrestomatia Baidawiana. The commentary of El-Baiḍāwī on sura III. Translated and explained. London 1894. XV, 216 S. 8⁰.

† Chrestomathie aus arabischen Prosaschriftstellern, im Anschluss an Socin's arab. Gramm. hrsg. v. R. Brünnow. Berlin 1894. IX, 311 S. (= Porta linguarum or. XVI.)

† Traités mystiques *d'Aboû Alî al Hosein b. Abdallâh* b. Sînâ ou *d'Avicenne*. 8ème fasc. Texte arabe accompagné de l'explication en français par M. A. F. Mehren. Leyde 1894.

† Boer, T. de, Die Ewigkeit der Welt bei Algazzālī und Ibn Rošd I. Strafsburg 1894. 44 S. 8⁰. (Diss.).

† Ellis, A. G., Catalogue of Arabic Books in the British Museum. Vol I. London 1894.

Fragmente aus dem Mugrib des Ibn Saʿîd herausgegeb. v. K. Vollers. I. Bericht über die Handschrift u. das Leben des Aḥmed ibn Tûlûn v. Ibn Saʿîd nach Ibn ed-Dâja. Berlin 1894 = Semitische Studien herausgeg. v. C. Bezold. Heft 1.

† Giese, F., Untersuchungen über die ʾAḍdâd auf Grund von Stellen in altarabischen Dichtern. Greifswald 1994. 30 S. 8⁰. (Diss.).

† Harfouch, Jos., Le Drogman arabe ou guide pratique de l'Arabe parlé en caractères figurés pour la Syrie, la Palestine et l'Égypte. Beyreuth 1894. 354 S. 8⁰.

Lippert, J., Ibn al-Ḳifṭi über den Ursprung der Apaturien s. ZDMG. 48, 3, 486 ff,

Lammens, H,, Le chantre des Omiades. Notes biograph. et littéraires sur le poète Arabe Chrétien Aḫṭal s. Journ, As. 9⁰ sér. t. 4, S. 94 ff. 193 ff. 381 ff.

Meissner, Br., Quellenuntersuchungen zur Ḥaiḳargeschichte s. ZDMG. 48, 2, 171 ff.

† Nathanel ibn Jeshâya, نور الظلم ومصبح الحكم Light of Shade and Lamps of Wisdom being Hebrew-Arabic Homilies composed by—, described, annotated and abstracted by Al. Kohut. New-York 1894.

† Abencebrolis Fons vitae ex arab. in latin translat. ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino ed. Cl. Bäumker. Münster 1895. XXIII, 588 S. 8⁰.

† Abû Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jûsof Al-Kâtib al-Khowarezmi liber Mafâtih al-ʿolûm explicans vocabula technica scientiarum tam Arabum quam peregrinorum. Ed. G. van Vloten. Leiden 1895. 7. 328 S. 8⁰.

† Alfarabi's Abhandlung »der Musterstaat«. Aus Londoner und Oxforder Handschriften herausg. von F. Dieterici. Leiden 1895. 8⁰.

† Brandel, R. A., Om och ur den arabiske Geografen 'Idrîsî. Upsala 1894. 40. 31. 114 S. 8⁰. (Diss.).

† Brockelmann, C., Ibn Ǧauzî's Kitâb al-wafâ fî fadâ'il almustafâ s. Beiträge zur Assyr. u. sem. Sprachwiss. III. Bd. Hft. 1.

Fischer, A., Verbesserungen u. Nachträge zu R. Geyer's Aus b. Ḥaǵar s. ZDMG. 49, 85 ff.

Jacob, K. G., Zu ʿAmrs Muʿallaqa v. 41 s. ZDMG. 48, S. 709.

† Ibn Al-Qûtiyya, Abû Bakr Muḥammad B. ʿUmar B. ʿAbd Al-ʿAzîz, il libro dei verbi, pubblicato da Ign. Guidi. Leiden 1894. XV, 379 S. 8⁰.

† Guidi, Ign., Di un »Libro dei Verbi« della Biblioteca Ducale di Gotha s. Rendic. della R. Ac. dei Lincei Agosto 1894.

Lidzbarski, M., Zum weisen Achikâr s. ZDMG. 48, S. 671 ff.

† Maqrîzî. Description topographique et historique de l'Égypte. Trad. en français p. U. Bouriant. 1e ptie. Paris 1895. 4⁰.

Mercier, La propriété en Maghreb, selon la doctrine de Malek s. Journ. As. 9e sér. t. 4, S. 73 ff.

† Mohammed en Nesawi, Histoire du sultan Djelāl ed-din Mankobirti, prince du Kharesm. Trad. de l'arabe par O. Houdas. Paris 1895. 8⁰.

Goldziher, Ign., Saʿîd b. Hasan d'Alexandrie s. RÉJ. t. 30 (No. 59) S. 1 ff.

Seybold, C. F., Zu Bîrûnî's Indica s. ZDMG. 48, S. 699 ff.

Sîbawaihi's Buch über die Grammatik nach der Ausgabe von H. Derenbourg u. dem Commentar des Sîrafî übersetzt u. erkl. u. m. Auszügen aus Sîrâfî und anderen Commentaren versehen

v. G. Jahn. Berlin 1895. 1. Band. 1. Hälfte: Uebersetzung. XII, 388 S. 2. Hälfte: Erklärungen. 302 S. 8⁰.

Torrey, Ch. C., The Story of El-ʿAbbâs Ibn El-Aḥnaf and his fortunate verses s. Journ. of the Am. Or. Soc. 16, I (1894), S. 43 ff.

Biblia V. T. Aethiopica. In 5 tomos distributa, ad librorum mscrpt. fidem ed. A. Dillmann. t. V. Liber apocryphi Baruch, Ep. Jeremiae, Tob., Jud., Eccl., Sap., Esdrae Apoc., Esdras Graecus. Berlin 1894. X, 221 S. m. Bildnifs.

† Basset, R., Les Apocryphes éthiopiens. Trad. en franç. V. Les prières de la Vierge à Bartos et au Golgatha. Paris 1895. 75 S. 8⁰.

† Charles, R. H., The Ethiopic version of the Hebrew Book of Jubilees. Oxford 1895. 4⁰.

† Glaser, Ed., Bemerkungen zur Geschichte Alt-Abessiniens u. zu einer sab. Vertragsinschrift. Saaz. 1894.

Wilh. Keller'sche Buchdruckerei (E. Bommert), Giessen.









